Sayı 38, Kış 1999

İÇİNDEKİLER

Sayı 38,
Kış 1999

DEFTER'den

Geçtiğimiz 8 Kasım günü Deniz Bilgin'i kaybettik.
Sevgili arkadaşımız hep içimizde yaşayacak.

***Defter* dergisine bu biçimini, çehresini, ilk yayınlamaya başladığımız 1987'de Deniz kazandırmıştı. Derginin bir çok sayısında da kapakta onun resimlerine yer verdik. Bu resimler derginin içeriğini resmetmezler, Deniz'in bu içeriğe yakıştırdığı, bu içeriğe eklenen ayrı bir hikâye anlatır gibi dururlardı. Deniz mutlaka yazıları okumak ister, kimi zaman bitmiş bir resmini önerir, kimi zaman eskizlerinden birini yeniden çalışır, renklendirirdi. Ama her seferinde kendisi ilgilenip çalışarak, matbaaya giderek... Hepimizin çok hoşuna giderdi Deniz'in resimleriyle görünmek... Sanırım yine sürdüreceğiz bunu...**

***Defter* kapaklarındaki resimlerini birarada göstermek istedik size; toplu halde görüldüğünde Deniz'i daha iyi tanımanıza yardımcı olur diye umarak... onu bizim gözlerimizle görmenizi istedik...**

Bugün bir kaos gibi algıladığımız koşulların içine düşmemizin ardında Türkiye'nin 70'ler, 80'ler boyunca Faşizmi yargılamamış, yargılayamamış olması yatıyor. Geçen zamanın bir ilaç olacağını, unutarak acıların kabuk bağlayacağını, ona hayat veren koşulların yavaş yavaş değişmesiyle faşizmin çözülüp gerileyeceğini umdu pek çok insan. Faşizm, ne kadar güdük de olsa demokrasinin içinde evcilleşecek, normalleşecekti. Ama tersine acılar bitmedi ve faşizm, belli siyasi kurum ya da çevreleri aşarak toplumun dokusuna yayıldı, bir anlamda genelleşti. Adorno'nun 1959 tarihli "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?" başlıklı yazısı bununla ilgili. Bu yazının *Defter 37* ile birlikte okunmasını, düşünülmesini isteriz.

Bu umut, umutsuzluk, hayal kırıklığı silsilesi, faşizmden ve devletten kaçabilmek için yeni bir mitoloji yaratmış görünüyor. Düşünce iklimine, her derde deva bir "küreselleşme" hâkim. Başlangıçta altından ne çıkacağı belli ol-

maz diye yeni olan her şeye karşı her zamanki refleksleriyle temkinli yaklaşan devlet erkânı bile, duruma uyandı ve "küreselleşme" demeyi öğrendi. Terim bol bol ve birbirinden çok farklı anlamlarda kullanılıyor. Maddi bir süreçten mi bahsediyoruz, yoksa bir temenniden, bir kerametten mi? Ya da bir vaatten, yeni bir aldanmadan mı? Hepsi birbirine karışıyor. Ancak ilk anda farklı görünen bütün tınılarında bile hissedilebilen, ortak bir yanları var yine de: Küreselleşmeden bir medet umuluyor. Kapitalizmin görece daha sınırsız bir yayılımı olarak bakılmadığı için, bir kurtuluş vaadi halini alıyor küreselleşme. Oysa biliyoruz ki, kapitalizmin küreselleşme eğilimleri geçmişte olduğu gibi bugün de, hep bildik bir hediyeyle birlikte ortaya çıkıyor: Daha fazla kutuplaşma. Asuman Suner'in yazısında "soğuk şiddet" dediği, hukuki, akılcı, serin dünya kapitalizmi bu. Suner, Hong Kong ile İstanbul'a birlikte bakan fragmanlarla kapitalizmin böyle bir kırılma anına, Hong Kong'daki kadın hizmet işçilerine eğiliyor. "Küreselleşme"nin iddia edilen yekparelikte olmadığını, hayal edilen geometrinin değil, bir "yamukluğun" söz konusu olduğunu gösteriyor.

1997'de yayımladığı Hong Kong kitabıyla geniş yankı uyandıran Ackbar Abbas'la yapılan söyleşide de işte bu türden "yamuk" mekânlara, sinema, edebiyat ya da kültür araştırmaları yoluyla yaklaşmada nasıl bir yöntem kullanılabileceği tartışılıyor. Bu söyleşinin temalarının *Defter* okurlarına hayli tanıdık geleceğini düşünüyoruz.

Böyle bir dünyanın kültürel veçheleri üzerine, modernizm ve sonrası üzerine pek çok ürün yayımladık *Defter*'de. Gülnur Savran'ın bu sayıdaki katkısı da modernizm sonrasının temel anlayışlarını irdelerken, eleştirel bir gözle, bu anlayışlar karşısında genellikle Marksist bir pozisyon olarak görülegelmiş olan Fredric Jameson'a eğiliyor.

İki fotoğraf. Biri Bosna'dan, diğeri Grozni'den. Mehmet Ergüven onlardan söz ederken, ölüm, her ağzımıza alışımızda katlanarak büyüyen bir boşluk, sonlandırma gücümüzü de iptal eden bir son, diyor. Bitirirken, başlayan yeni yılın biten gibi olmamasını diliyorum. Daha iyi olacağını biliyorum...

Semih Sökmen, 24 Aralık 1999

* "Aya bakış"

** Bu metin, Tepe Mimarlık Kültürü Merkezi için hazırladığımız bir konut belgeseli konseptinin benim tarafımdan yazılmış son paragrafı idi.

Deniz, metnin konusu olan evle ve getirdiği yorumla, beni de işin içine katan çok özel bir ilişki kurmuştu. Ondan sonra ev ve metin onun okuduğu gibi, onun anladığı gibi oldu...

GUGALUN* EVİ

İhsan Bilgin**

.....

İsviçre'de küçük bir dağ kulübesi. Sadece ait olduğu İsviçre kırları için değil, belki bütün dünya için en sıradan ve en tanıdık nesnelerden biri. Bulunduğu yerdeki ağaçlar, çimenler, bulutlar, çobanlar kadar oraya ait, orada bulunması doğal. Dünyanın o parçası sanki onunla birlikte yaratılmış. Modern dünyanın içinde bina yapmanın varoluşsal sorunlarının içinden gelen tecrübeli mimar Peter Zumthor'un bu ahşap kulübeyle yüzleşme biçimi hassas ve kırılgan duyarlılığın yoğunlaşmış bir ifadesi gibi. Değiştirmek bir yana, dokunmaya bile çekiniyor adeta. Ama olan olmuş, bir kere karşısına çıkmış. Üstelik avarelik ederken, dolaşırken değil, bir "iş" olarak, bir "işlem" olarak, bir "müdahale" olarak çıkmış karşısına: Kulübeyi büyütecek. Belli ki onu büyüleyen, şaşırtan binanın formundan, penceresinden, kapısından önce ahşabın yüzeyi. Yani zaman. Zamanın ev üzerindeki izi. Zamanın derin izlerine rağmen evin hiç bir şey olmamışcasına öylesine durmaya devam etmesi. Zamansızlığı. Dokunmak yerine "ilişiyor" bir kenarından Zumthor. Eklediği bölümde ters-yüz ediyor ahşap duvarı. Alışılageldiği gibi konstrüksiyonun üzerini kaplamıyor. Duvarı ham bırakmış oluyor böylece. Ancak üzerini kaplamadığı bu tahtaları sonuna kadar işlemden geçiriyor. Duvar olarak ham, malzeme olarak işlenmiş bir yüzey çıkıyor ortaya. Pencere de açmıyor. Işık gereken birkaç yerde tahtaların arasını boşaltıyor sadece. Duvar biraz daha hamlaşıyor. Eskiyle yeni ters tarafa doğru gidiyorlar böylece: Birinin eskidiği, eksildiği noktada öteki işlenmiş, korunmuş. Öte yandan onun çoktan tamamlandığı, penceresi, kapısı, eskimişliği ve tanıdıklığıyla şu bildiğimiz "dağ kulübesi" olduğu yerde de diğeri olmamış, olgunlaşamamış. Ham kalacak hep. Bir şeye benzemeyecek. Ancak eskinin yanında bulunarak, ona bağımlı kalarak varolabilecek. Yeni, eskiyi bulunduğu yer içinde görünür kılıyor, ortaya çıkarıyor, dikkat çekiyor. Eski de yalnız başına ayakta duramayacak olan yeniyi varediyor, mümkün kılıyor. Zumthor karşısına çıkan evi kaybetmemek, bir hayale, imgeye dönüşmesine engel olmak için onu sıkıca tutuyor. Öte yandan da kendisini varetmek için ona tutunuyor. İyi konsantre olunmuş, sonuna kadar damıtılmış bir iş. Eskiyle yeni bir arada, sapasağlam ayakta duruyorlar. Ancak tekrarlanabilecek bir durum değil bu. Tek seferlik. Gelecek sefere yeni baştan, en başından başlamak gerekecek. Modern dünyanın, modern evin kırılganlığı tam da burada değil mi zaten?

BAŞLAMAK İÇİN en uygun sözcük tören. Bu yazı da bir nevi tören. *Defter*'in onuncu sayısı vesilesiyle göze en yakın olana, kapak resimlerine ilişkin bir hatırlama, düşünme, bölük pörçük etkileri ifadeye dönüştürme çabası.*

Deniz'in resimleri aklıma bir dizi karşıtlık getiriyor. Aslında Deniz'in resimleri diye konuşmak istemiyorum çünkü burada Deniz'in *Defter* kapağına yerleştirdiği resimlerden ve onlar içinde de sadece birinden söz edeceğim.

Resim yüzeye ilişkin bir kurgu. Bu yüzden de mekâna ve zamana karşı zaafı var. Resim ordan oraya taşınabiliyor ve yerleştiği her yüzeyde yeni bir anlamı içermek zorunda kalıyor. Resim anlamını durağanlaştırmakta güçlük çekiyor. Bu da resme kendi içeriğinden bağımsız bir dinamik kazandırıyor. Resmin yüzeyiyle çatışması estetik, ideolojik, sınıfsal, hatta malzemeler düzeyinde bile olabilir. Sırasıyla örneklersek, gecekondu duvarında bir Degas, ders kitabının kapağında bir Escher, sosyalist parti salonunda bir Chagall, genel müdür odasında bir Picasso, duvar kâğıdı üzerinde bir Van Gogh gibi... Deniz'in resmi ile *Defter* kapakları arasında ise kendini kolay ele veren bir çatışma yok. Benim de bütün yapmak istediğim bu yüzeyi parçalayıp gerisine bakmak.

Tören ve Dans. Tören formdur, simetridir, dış görünüştür. (Kadın aşağı bakar, hilal yukarı.) Form yüzeyi destekler, ayakta tutar. Bir canlılık çabasıdır bu. Ayakların yorgunluğunu, dilin kuruluğunu unutup ışığı yüceltmek. (Göz ay ışığına ulaşmaya çalışıyor.) Törenlere ihtiyaç duyarız, bütün adiliklerimizi hoş görmek ve omzumuzun üstünden bakışlarımızı birleştirebilmek için.

Dans şehevidir, bedeni savunur. Başka bedenlere bir saldırıdır, zamanı ve adabı hiçe sayar (bakılmaması gereken yere bakan öbür gözler). Kendi kendiyle sevişmenin utancını taşır. Dans eden ötekini kendi bedeninde erittiği için kendine artık biraz yabancıdır (kendini saran eller siyah). Kendimizi ifade etmek için dansa mecburuz.

Doğru ve Hakikat. Doğru kimsesiz. Başkalarını anlamak doğru, o anda yapılması gereken doğru, ihtiyaca uygun olan doğru, aşırılıktan kaçınmak doğru. Hepsi de dışımızda tespit edilmiş. Bize düşen kendimizi geriye çekmek. Doğru böyle etkiliyor bizi (diz çöküp geriye eğilmiş bacak).

18

Hakikat ise başkalarının bilemeyeceği (arkaya saklanmış bir pençe), yılların etkisiyle kireçlenmiş belkemiği, diş ağrısı, annenin intiharı, kıskançlık, eziklik, açlık. Hakikati bilmek için fazla meraklı değil kimse. Saklamak da mümkün değil.

Ufuk ve Ev. Uzağı görmenin simgesidir ufuk. Bize yaraşan bir heves. Kocaman bir aferin. Uzağa bakan ise ürperir. Soğukluk, bilinmezlik. Kendini uzağın düşündürdüklerine göre değiştirmek cesarettir. Ölmeyi, yalnızlığı, düpedüz yalınlığı ve hatta naifliği göze almaktır. Ufuk çizgisi insanın gözünü alır (aya ters bakış).

Ev şuracıkta. Kapıyı kapattın mı senden başkası giremez. Sen ve sana benzeyen eşyalar. Her şey seni konuşuyor, sana hak veriyor. Ve her şey senin kadar sıkıcı. Usanmadan yinelenme (noktalar). Evini terk etmek en zoru.

Kadın ve Canavar. Kadın, erkeğin olmadığı ve olamadığı gibi. Beğeni, kıskançlık ve suçlama. Kadın yorgun, elini uzatsa şiddete, ağzını açsa hakarete, burnunu uzatsa politikaya değecekken göz çukurunda biriktirir bütün anlamı (gözler kocaman). Kadın gözlerini süzerken, terk etmek zorunda kaldığı her şeyi yalar geçer. Islak bir iz kalır.

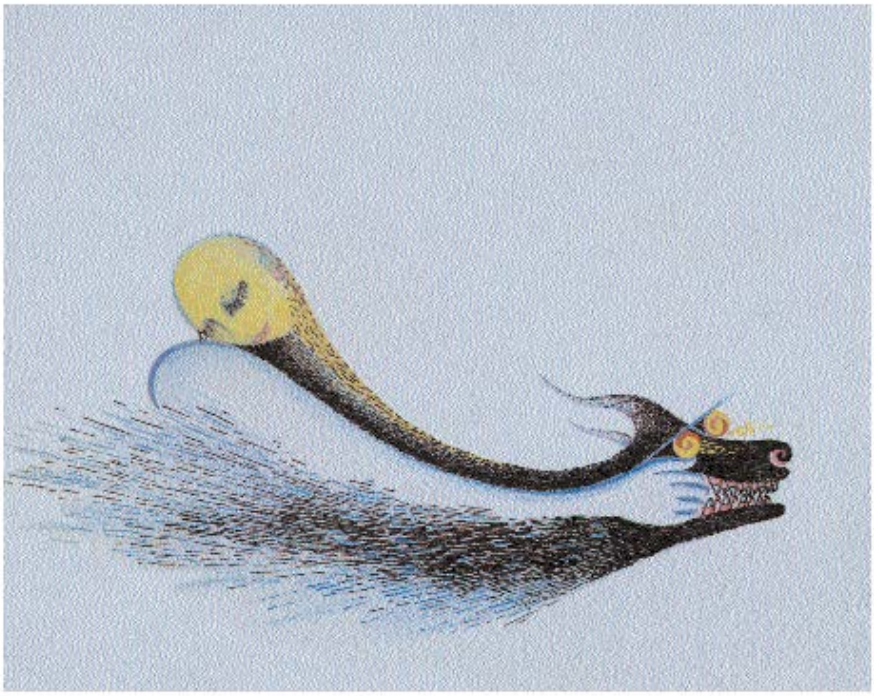
Canavar ateş saçar. Yıkıcı ve zarif. Dilini gösterecek kadar dürüst, ateş kadar geri dönüşsüz. Olmayan bir kahraman. Kadın bir gün değişmek istese canavardan başka kim var yol gösteren (meğerse öbür gözler uzun dilli, sivri dişli bir canavarın gözleri değil miymiş?).

Çizgi ve Yankı. Çizginin kendi sesi yoktur. Çizgi yüzeyde açtığı yaradan ilerler. Yırtılmanın sesi belli belirsiz yankılanır.

Yankı ise sesi değil, sadece yar'ı gösterir.

Meltem Ahıska
1989

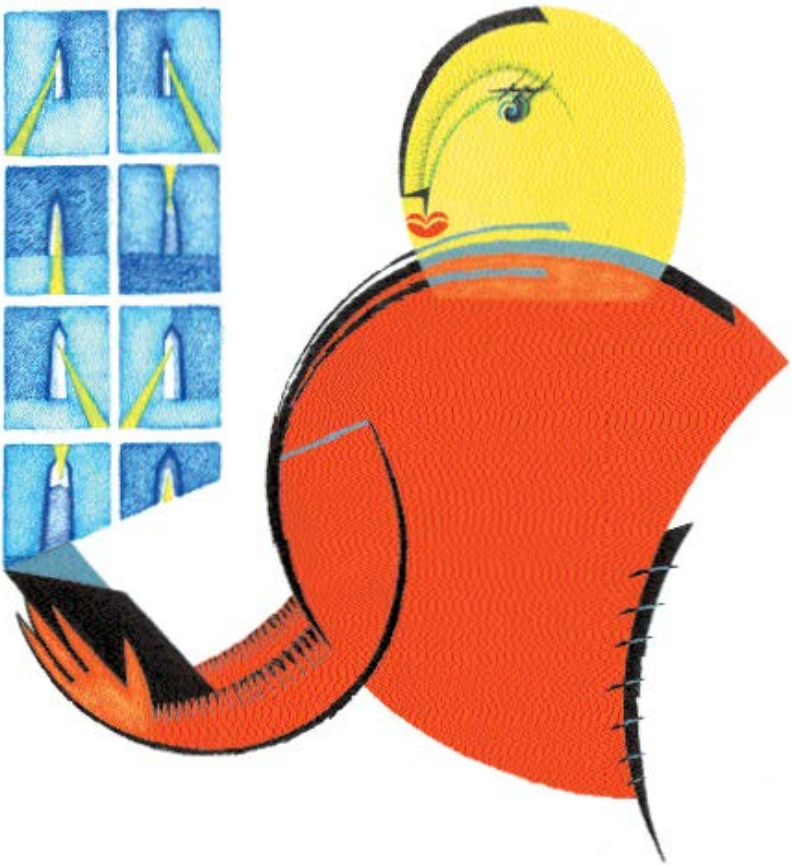
Defter, Aralık-Ocak 1987, sayı 2



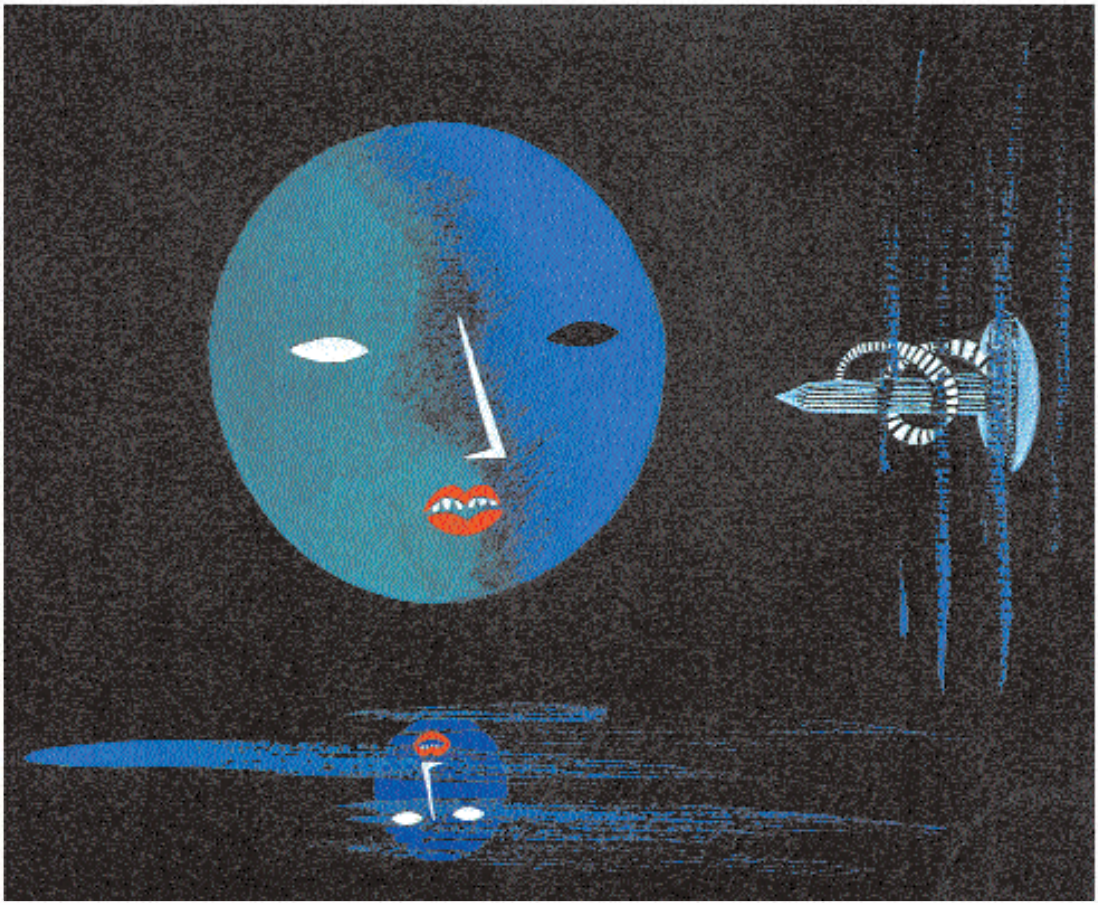
Defter, Şubat-Mart 1988, sayı 3

Defter, Nisan-Mayıs 1988, sayı 4

Defter, Haziran-Eylül 1988, sayı 5



Defter, Ekim-Kasım 1988, sayı 6



Defter, Şubat-Mart 1989, sayı 8

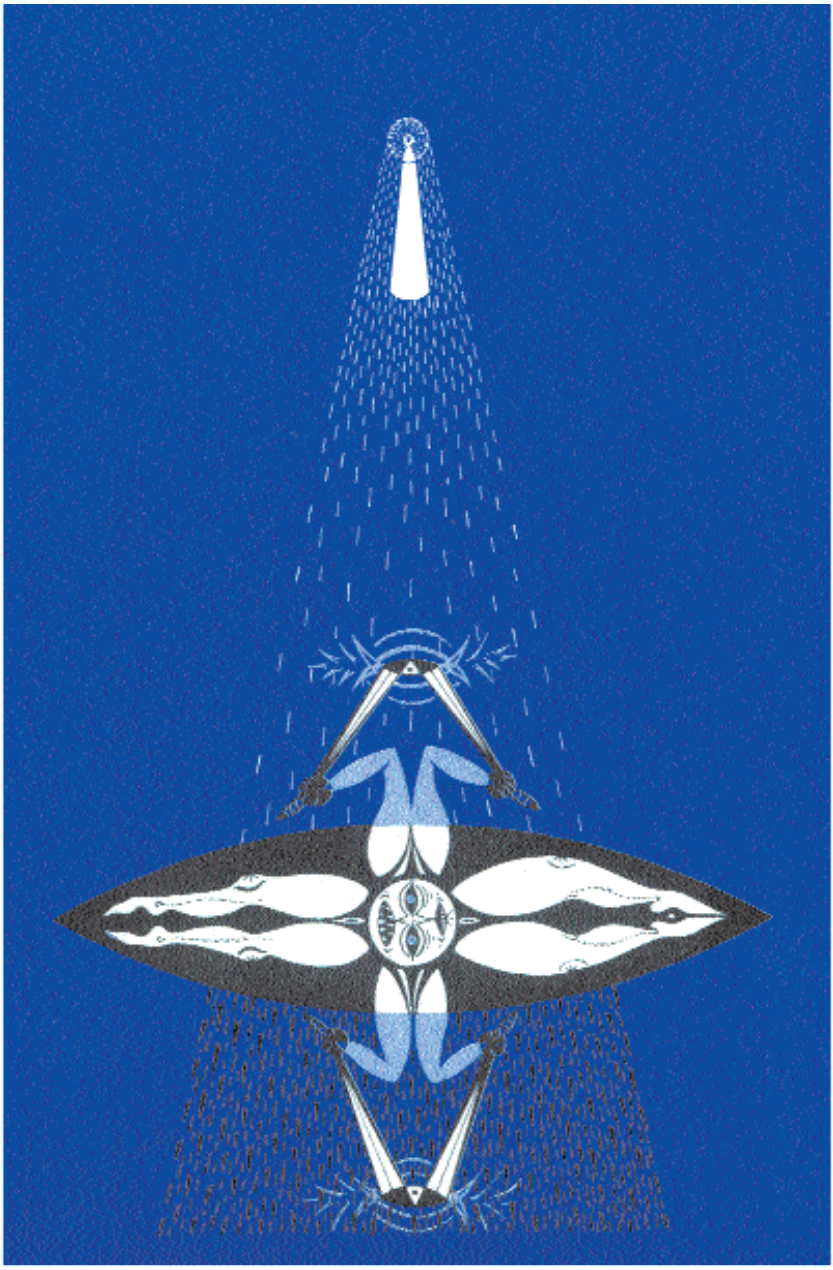
Defter, Nisan-Mayıs 1989, sayı 9

İsimsiz, 1988, karışık teknik, 16 x 19 cm
Defter, Kasım-Ocak 1990, sayı 11

DENİZ 1989

Defter, Nisan-Haziran 1990, sayı 13

Defter, Nisan-Temmuz 1991, sayı 16



Defter, Ağustos-Aralık 1991, sayı 17

Defter, Bahar 1994, sayı 21

"Nehir", 1994, Guaj, 57.5 x 88 cm
Defter, Yaz 1995, sayı 24

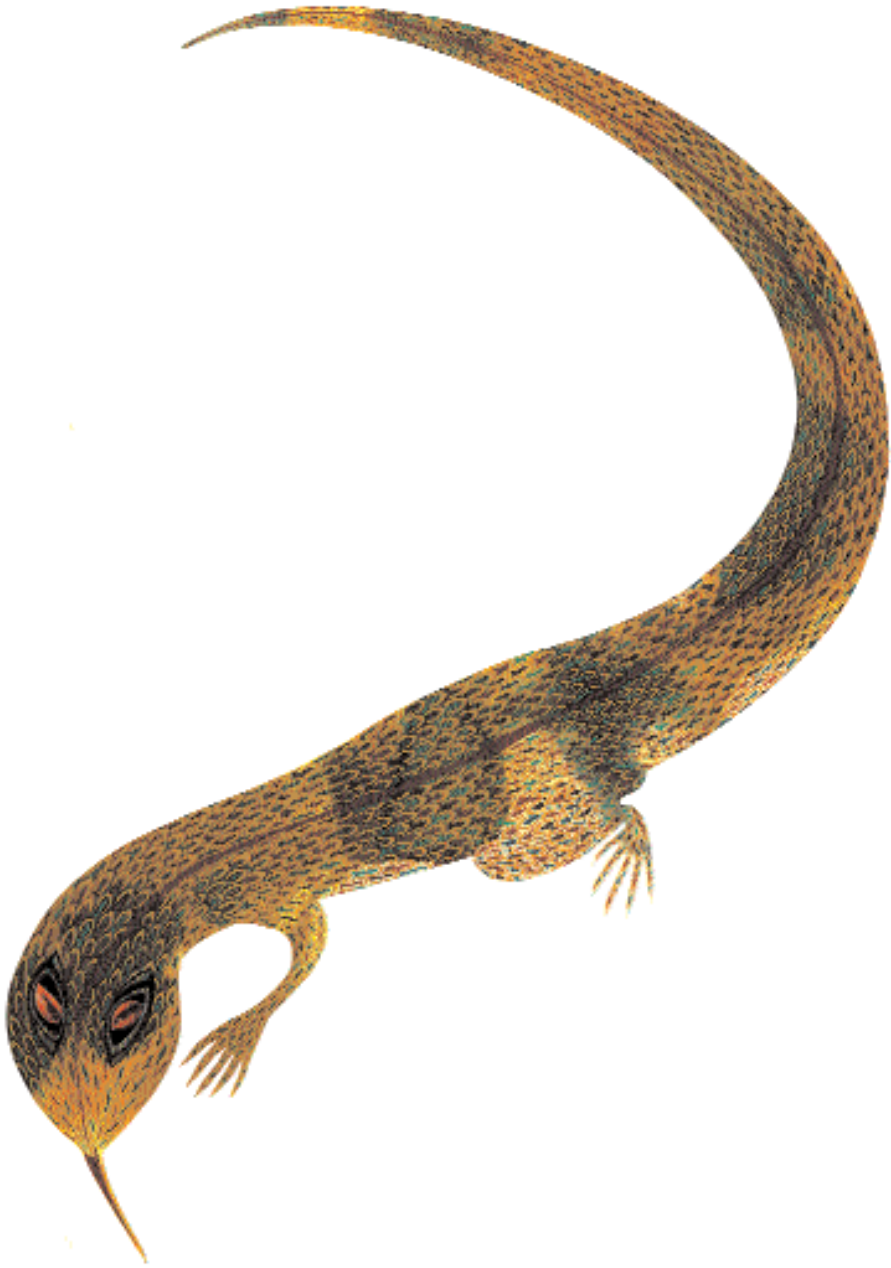
İsimsiz, 1988, Guaj, 27.5 x 46.5 cm
Defter, Kış 1996, sayı 26

"Bahçe", 1996, Guaj, 57.5 x 88 cm
Defter, Bahar 1996, sayı 27

İsimsiz, 1991, Guaj, 49.5 x 70 cm
Defter, Kış 1997, sayı 29

İsimsiz, 1989, Guaj, 35 x 49 cm
Defter, Bahar 1997, sayı 30

"Dolunay", 1996, Guaj, 57.5 x 88 cm
Defter, Kış 1999, sayı 35



Deniz Bilgin, Mozaik Müzik Topluluğu, "Bahar Ayini" Konseri Afişi, Mayıs 1992

57

"Bir tanrıça olmaktansa bir siborg olmayı tercih ederim," diyor yeni zamanın feministlerinden Donna Haraway. Bunu konuşmuştuk Taksim Sanat Galerisi'ndeki sergi çıkışında. Eşya ya da makine ile insan arasındaki sınırların bulanıklaşmasından söz ederken eğlenmiştik. Tamirci öyküsünü anlatmıştı. Tamirciye kasetçaları uzatıp "kendini iyi hissetmiyor," demiş ve adamın şaşkın bakışlarıyla karşılaşmış. Bedenin, özellikle de kadın bedeninin sınırlarının makine ile olduğu kadar, canavarlarla, hayvanlarla, toprağın dokusu ile iç içe geçtiği, organik insan gözünün perspektifini genişleten resimler yapıyordu. Geleceğe yönelik bir kehanet var bu resimlerde. Ama gelecek hep eskinin öyküsünü taşıyor. Zamanın sanıldığından daha eski olduğunu, insanların göründüğünden daha katmanlı olduğunu sezdiriyor. Resmine bakan herkese şu anda ve burada olandan başka, daha eski ve daha yeni bir hayat sunuyor. Rahatımızı usulca bozuyor. İşe gitmeyle sınırlı olmayan bir enerji, gözünü yummanın dışında bir umut, anlaşmaları aşan bir aşk, iyi niyet mesajlarının ötesinde bir iyilik, kıskançlıktan ibaret olmayan bir kötülük düşündürüyor. Bu kadar geniş bir hayatı ve bu kadar kısa bir ölümü değil kabul etmek, anlamak bile çok zor.

Meltem Ahıska

* İlk kez *Pazartesi* dergisinin Aralık 1999 57. sayısında yayımlanmıştır.

BENİM ADIM KIRMIZI: BU ROMAN KİMİN HAKKINDA?

Taciser Ulaş

Bu yazının şimdi basılmasının bir açıklaması var. Elbette Deniz'i tanıyanlar için böyle bir açıklama zaten gereksiz. Ama tanımayanlar ve daha sonra onu resimlerinden ve başkalarından duyarak tanıyacak olanlar için burada da bir ipucu olabilir diye düşündük.

Deniz'in yaptığı resimlerden birinin adı "Kırmızı"ydı. Bu resim onun hayatında bir dönemece işaret ediyor ve bu açıdan da önem taşıyordu. Ben onun resimlerinin çoğunu anlamadığımı, "o arkaik" dünyaya gidemediğimi söylerdim. Gülümseyerek, "İyi ya hiç değilse tedirgin olmuşsun," derdi.

Deniz "Benim Adım Kırmızı" adlı romanı çok sevdi. Bu yazıyı da.

Bu tanıtma yazısını, tıpkı benim gibi, "bu kitap benim hakkımdadır" diyebilecek okurlar olduğunu düşünerek yazdım. Eleştiri ve edebiyat incelemesi bize her zaman eserle aramıza koymamız gereken "doğru" uzaklıktan bahseder ve buradaki duruşumuzun eseri doğru değerlendirmemizi belirlediğini hatırlatır.

Orhan Pamuk'un kitapları Türkiye'de edebiyat dünyasında alışık olmadığımız profesyonel bir tanıtım kampanyası eşliğinde ortaya çıkıyor. Bana öyle geliyor ki eserle okur arasındaki "birbirine karışma" gibi ve tehlikeli saydığımız sadece "iki" taraflı karışmaya ya da karıştırmaya, bu kampanyalar nedeniyle başka öğeler de giriyor ve "çok anlamlı" ve "çok taraflı" bir karışma ortaya çıkıyor. Böylece işin içinden çıkılması daha da zor oluyor. Kitabın kendisi üzerine bir şey söylenmeden önce yazarın beyanları üzerine bir şeyler söyleniyor. Ortalığın iyice karışması üzerine düşündüm ve karar verdim: *Benim Adım Kırmızı* adlı roman üzerine bir yazı yazacağım ve "çok anlamlı" bazı iddialarda bulunacağım.

Birinci iddiam şöyle: Evet, bu roman ne Şeküre, ne Orhan ne de Şevket hakkındadır, bu roman benim hakkımdadır ve benim gibi başka hikâyeseverler hakkındadır ve bizim için yazılmıştır. Yazar bu kitabı bizim okumamız ve beğenmemizi amaçlayarak yazmıştır. Benimle ilgili bir roman yazılmış olmasına rağmen bu kitaptan ötürü Orhan Pamuk'u ne daha fazla sevdim ne de ona kızdım. Yani insan pekâlâ, elinde bir kitapla otururken kendini kitap okur

görerek, bu romanı seve seve okuyup bitirebiliyor. Bu yazının müjdesi de bu zaten.

Benim Adım Kırmızı, çok çeşitli yönlerden incelenmeye aday bir roman. Bence bunlardan en önemlisi romanın mizah yönü. Bence *Benim Adım Kırmızı*'ya damgasını vuran, bazen buruk ve örtük, bazen edepsizliğe varan açık mizah duygusu. Bu mizahın en az iki kaynağı olduğunu düşünüyorum. Birincisi, yazarın tarih malzemesini işleyiş biçimi. Ağırlıkla da geçmişin geçmiş olmasına rağmen bugünle bu kadar aynı olmasından kaynaklanıyor. Bu aynılık ve farklılık meselesi zaten kitabın içeriği ve biçimiyle tam anlamıyla bütünleşmiş, örülmüş bir unsur. Atlıkarıncaya binmiş yetişkinlerin, birden her şeyi unutup atlıkarıncanın üzerinde döndüğü dünyaya alayla bakması gibi bir tuhaflık... Ya da tam tersine, yerde duranların, niçin orada olamadıklarından duydukları ezikliğe rağmen atlıkarınca üzerinde keyifle dönenlere alayla gülümseyerek bakmaları gibi bir tuhaflık... Tarih ile okur birbirlerine böyle bakıyor bu romanda. Bu tuhaflıktan da, sanki kastedilmemiş ama çok ince ve dokunaklı bir mizah ürüyor: Aynılık ve farklılık her an her yerde bize pusu kuruyor.

Olay örgüsü, 1591 yılında geçse de, anlatılan olaylar bizim başımızdan geçmese de (bizim başımızdan geçemez zaten, çünkü çoğumuz sanatçı değiliz) romanda konu olan her şey, tıpkı bugün gibi oluyor. Tıpkı tarihin içinde gezer gibi başka konularda da daha romanın başlarında giriyoruz bu mizah atmosferine: "Öleceğimi kederle anladığım zaman, içimi inanılmaz bir genişlik hissi sardı. Geçiş anını, bu genişlik hissiyle yaşadım: Bu yana varmam insanın kendi rüyasında kendini uyur gibi görmesi gibi yumuşacık oldu" (s. 11). Burada da mizahın ikinci yatağını buluyoruz: alıntıda öne çıkarmaya çalıştığım olay gibi, böylesine şaşırtıcı ve aşikâr gerçek dışı bir durumu, yazarın bize kabul ettirmesinden doğuyor mizah. Bu oyunu yazarla birlikte oynamaya ya da onun bizi kandırıp istediği yere götürmesine rıza göstermemizden doğan bir mizahtan bahsediyorum.

Romanda bugünle geçmiş arasındaki benzerlik duygusunun sürekliliğini sağlayan çok sayıda unsur var: Kuran, aşk ve ölüm, savaş, sanat, yaratma ve yansıtma ve kadın ve erkek. Orhan Pamuk tarihi yatay ve dikey çizgilerle kesen bütün bu evrensel temalarla bütün okurlarına dokunabiliyor ve bu temalarla ve bu kadar çok okurla başa çıkmak için de çeşitli tekniklere başvuruyor. Romanın sayfalarına gömülüp hikâyelerin içinde kendinizi ne kadar görürseniz, ya da tam da gördüğünüzü sandığınız anda aynadaki hayaliniz tanınmayacak kadar değişiyor, çünkü Orhan Pamuk'un "görünmez eli" hemen yetişip aynanın duruşunu değiştiriyor. Siz yazarı bir türlü yakalayamıyorsunuz ama o sizi yakalayıp durmanız gereken yere geri gönderiyor: Romanda, "üslup

diye tutturdukları şey, kişisel bir iz bırakmamıza yol açan bir hatadır yalnızca" (s. 27) diyen Katil gibi Orhan Pamuk da karda yürüyüp iz bırakmayanlardan. Okuru baştan oyunun içine sokup birlikte yol aldıktan sonra, birdenbire tek başına bırakıyor. Okuru o acımasız yalnızlık ve boşluk içinde bırakıveriyor. Çünkü yargılardan uzak bırakıyor. Orhan Pamuk başkalarının değer yargılarını ifşa edip yerle bir edinceye kadar hırpaladıktan sonra kendi değer yargılarını gizliyor. İşte burada bir huzursuzluk duyuluyorsa, burada bir boşluk başlıyorsa, hayatın da zaten bize verebildiği bu kadardır, romandan niçin daha fazlasını beklemeliyiz ki, diye de acı bir teselli vardır diye düşünüyorum. Hayatımızdaki bu ürkütücü boşluğu gördüğümüz zaman –başka hiç kimsenin onay ve desteğine ihtiyaç duymadan kendi değer yargılarımız üzerinde sapasağlam duramayacağımızı fark ettiğimiz o korkunç anlar– bazen o kadar şaşırıyoruz ve çaresizlik duygusuna kapılıyoruz ki bu boşluğun doldurulmasını romandan da değil, yazarın kendisinden bekleyecek kadar şapşallaşıyoruz. Böyle durumlarda bazen roman ve edebiyat dünyasından uzaklara gözümüzü çevirip başka örneklere bakmak yararlı oluyor. Örneğin yarı çıplak bir dansözün karşısında, "Aç! Açç!" diye bağıranlar neden kendileri açmazlar diye çok düşünmüşümdür hep.

Meselenin bütün güçlüklerine rağmen bu "kendisiyle başkasını karıştırma" ya da "ben ve öteki ben" konusuna romanlarında en çok dikkat çeken ve bizi en çok uyaran, hatta kulağımızı çeken yazar da gene Orhan Pamuk olmuştur: "Biz, aynı kadına âşık iki erkek, o önde, farkına hiç mi hiç varmadığı ben arkasında, İstanbul'un sokaklarında döne kıvrıla ine çıka ilerler...", "... hayaletlerin kaynaştığı karla kaplı mezarlıkların kenarından, adam gırtlaklayan haydutların az ötesinden, bitip tükenmez dükkânların, ahırların, tekkelerin, mumhanelerin, saraçların, duvarların arasından kardeş kardeş geçer giderken, *ben onu takip değil, taklit ettiğimi düşünüyordum*" (s. 146, *a.b.ç.*).

Öte yandan Orhan Pamuk hiç de öyle kendini silen ve tam anlamıyla görünmez bir yazar değil, tam tersine her şeyi sonuna kadar kurcalayan, külyutmaz bir kimlik olarak duruyor kitabın arkasında. Sağa sola durmadan yumruk atarken bazı darbelerin kendine isabet edeceğini de bilmiyor değil elbette. Daha çok, günümüzde, ayakta durma halinin güçlüklerle boğuşarak ve sendeleyerek mümkün olabildiğini anlatıyor gibi geliyor bana.

Benim gibi hikâyesever okurlar için bir de konu dökümü yapacak olursak: *Benim Adım Kırmızı,* okuması yazması olmayan bir kadının başkalarının mektuplarını "okuyabilmesi" hakkındadır; resmetme ve görme sanatı hakkındadır ve tabii körlük hakkındadır; sanatla hayat, sanatla ölüm ilişkisi hakkındadır ve daha alçakgönüllü bir biçimde, ölüm hakkındadır.

Bu roman, sanata bağlanmış insanların, sonunda hiçbir şey elde etmeden

acı çekmeyi baştan kabullenmiş olmaları, dolayısıyla onların çektikleri acılar hakkındadır ya da bu acıyı çekmeyi reddetmeleri ve dolayısıyla çekemedikleri acı hakkındadır; sanatçıların, gelenekle kendi bireysel yaratıcılıkları arasındaki gerilim; yaratma ve yansıtma hakkındadır; sanatla uğraşanların aynı zamanda, iktidar, para, kin, nefret, kıskançlık, huzur, başarı ve başarısızlık meselelerini yaşayıp yaşamadıkları hakkındadır. Bu roman elde edildiği sanıldığı anda sevgilinin elden kaçmış olduğunu bilmek hakkındadır; sevginin olması için sevgisizliğin de bir koşul olması hakkındadır. Bu roman hayalleri gerçek, gerçekleri hayal sanan kişiler hakkındadır; genel olarak insanlar hakkındadır da.

Bu roman kadınlar arasındaki ilişki düzeni hakkındadır. Babalar kızlar, anneler çocuklar ve kadınlarla erkekler hakkındadır; Şevket ve Orhan adlı kardeşlerin çocuklukları hakkındadır ama roman onlar hakkında değildir.

Bu roman şeytanın ve köpeğin İslamiyet'teki kimlik krizi hakkındadır ve birtakım hurafelere ve yaygın inançlara teslim olma korkusu ya da buna karşı çıkma cesareti hakkındadır ve örtük olarak bu coğrafyada rastladığımız köklü bir Batı korkusu hakkındadır ve Batılıların alıklıkları hakkındadır da.

Bu kitap şehirlerin eğlenceli ve acımasız yerler olduğu hakkındadır.

Bu kitap yaratıcı ile yaratılanın, yazarla okurun birbirlerine karışıp karışmadığı hakkındadır. Ve biliyor musunuz, bu konular, okumuş yazmışlar dahil, hiç kimseye ait değildir.

Benim Adım Kırmızı, birkaç düzeyde okuyacağımız ve daha uzun süre tartışacağımız ve "hakkında yazılanları" okuyacağımız ve çok şey öğreneceğimiz bir roman. Hem artık bu roman sayesinde ulusal roman saplantımızdan da kurtulmuş oluyoruz, galiba, çok şükür. Çünkü Orhan Pamuk uzun süredir tarih yazıyor ve nazar değmesin bu işi iyi de kıvırıyor ve belki bir gün ulusal romancımız olur diyenler de var. Ama ben *Benim Adım Kırmızı*'nın bizi tam da bu tehlikeden kurtardığını düşünüyorum. Elbette hepimiz tarihin hangi objektif kurallar çerçevesinde "tarih" olabildiğini biliyoruz ama elbette hepimiz bize tarih diye nelerin yutturulabildiğini de biliyoruz. Özellikle tarihe hangi şekillerde bakabileceğimizi –ki *Benim Adım Kırmızı*'nın incelenebileceği boyutlardan biri de bu olabilir– hatırlatan bu romanın aynı zamanda bizi istemediğimiz tarihlerden kurtardığı, istemediğimiz ve hepimiz anadan doğma tarihçi olamayacağımız için, ne olduğunu bile bilmediğimiz, bilip öğrendiğimiz anda kuşkulanmamız gereken bazı "tarih"lere karşı uyanık olmaya çağırdığı için, önemli bir tarihi roman olduğunu da düşünüyorum. Bunun yanı sıra Orhan Pamuk'un Türkiye'ye bir Türk gibi değil de bir Batılı gibi baktığı ve "oryantalist" olduğunu söyleyenler de olduğuna göre, zaten, ulusal romancımız olması tehlikesinden yakayı sıyırmak üzereyiz demektir.

Unutmadan ekleyelim, bu yazının ikinci müjdesi de bu. Bu ülkeye bir Batılı gibi (de) bakmakta bir "kimlik kaybı" teşhis edenler hiç aynaya da mı bakmıyorlar acaba?

Ulusal romancı bu çağda kimlere lazım ve ne için lazım onu da pek bilmiyorum ama zannederim geçmişteki bütün değerli romancılarımız ve daha genç olan Orhan Pamuk, sonuçta bütün dünyaya ve edebiyat âlemine aittirler, bir de, bu konuda yıllar önce yaptığı araştırmalarla dikkat çeken Galli eleştirmen Raymond Williams'ın dediği gibi, kültür piyasasına.

BENİM ADIM KIRMIZI: BU ROMAN KİMİN HAKKINDA?

Taciser Ulaş

Bu yazının şimdi basılmasının bir açıklaması var. Elbette Deniz'i tanıyanlar için böyle bir açıklama zaten gereksiz. Ama tanımayanlar ve daha sonra onu resimlerinden ve başkalarından duyarak tanıyacak olanlar için burada da bir ipucu olabilir diye düşündük.

Deniz'in yaptığı resimlerden birinin adı "Kırmızı"ydı. Bu resim onun hayatında bir dönemece işaret ediyor ve bu açıdan da önem taşıyordu. Ben onun resimlerinin çoğunu anlamadığımı, "o arkaik" dünyaya gidemediğimi söylerdim. Gülümseyerek, "İyi ya hiç değilse tedirgin olmuşsun," derdi.

Deniz "Benim Adım Kırmızı" adlı romanı çok sevdi. Bu yazıyı da.

Bu tanıtma yazısını, tıpkı benim gibi, "bu kitap benim hakkımdadır" diyebilecek okurlar olduğunu düşünerek yazdım. Eleştiri ve edebiyat incelemesi bize her zaman eserle aramıza koymamız gereken "doğru" uzaklıktan bahseder ve buradaki duruşumuzun eseri doğru değerlendirmemizi belirlediğini hatırlatır.

Orhan Pamuk'un kitapları Türkiye'de edebiyat dünyasında alışık olmadığımız profesyonel bir tanıtım kampanyası eşliğinde ortaya çıkıyor. Bana öyle geliyor ki eserle okur arasındaki "birbirine karışma" gibi ve tehlikeli saydığımız sadece "iki" taraflı karışmaya ya da karıştırmaya, bu kampanyalar nedeniyle başka öğeler de giriyor ve "çok anlamlı" ve "çok taraflı" bir karışma ortaya çıkıyor. Böylece işin içinden çıkılması daha da zor oluyor. Kitabın kendisi üzerine bir şey söylenmeden önce yazarın beyanları üzerine bir şeyler söyleniyor. Ortalığın iyice karışması üzerine düşündüm ve karar verdim: *Benim Adım Kırmızı* adlı roman üzerine bir yazı yazacağım ve "çok anlamlı" bazı iddialarda bulunacağım.

Birinci iddiam şöyle: Evet, bu roman ne Şeküre, ne Orhan ne de Şevket hakkındadır, bu roman benim hakkımdadır ve benim gibi başka hikâyeseverler hakkındadır ve bizim için yazılmıştır. Yazar bu kitabı bizim okumamız ve beğenmemizi amaçlayarak yazmıştır. Benimle ilgili bir roman yazılmış olmasına rağmen bu kitaptan ötürü Orhan Pamuk'u ne daha fazla sevdim ne de ona kızdım. Yani insan pekâlâ, elinde bir kitapla otururken kendini kitap okur

görerek, bu romanı seve seve okuyup bitirebiliyor. Bu yazının müjdesi de bu zaten.

Benim Adım Kırmızı, çok çeşitli yönlerden incelenmeye aday bir roman. Bence bunlardan en önemlisi romanın mizah yönü. Bence *Benim Adım Kırmızı*'ya damgasını vuran, bazen buruk ve örtük, bazen edepsizliğe varan açık mizah duygusu. Bu mizahın en az iki kaynağı olduğunu düşünüyorum. Birincisi, yazarın tarih malzemesini işleyiş biçimi. Ağırlıkla da geçmişin geçmiş olmasına rağmen bugünle bu kadar aynı olmasından kaynaklanıyor. Bu aynılık ve farklılık meselesi zaten kitabın içeriği ve biçimiyle tam anlamıyla bütünleşmiş, örülmüş bir unsur. Atlıkarıncaya binmiş yetişkinlerin, birden her şeyi unutup atlıkarıncanın üzerinde döndüğü dünyaya alayla bakması gibi bir tuhaflık... Ya da tam tersine, yerde duranların, niçin orada olamadıklarından duydukları ezikliğe rağmen atlıkarınca üzerinde keyifle dönenlere alayla gülümseyerek bakmaları gibi bir tuhaflık... Tarih ile okur birbirlerine böyle bakıyor bu romanda. Bu tuhaflıktan da, sanki kastedilmemiş ama çok ince ve dokunaklı bir mizah ürüyor: Aynılık ve farklılık her an her yerde bize pusu kuruyor.

Olay örgüsü, 1591 yılında geçse de, anlatılan olaylar bizim başımızdan geçmese de (bizim başımızdan geçemez zaten, çünkü çoğumuz sanatçı değiliz) romanda konu olan her şey, tıpkı bugün gibi oluyor. Tıpkı tarihin içinde gezer gibi başka konularda da daha romanın başlarında giriyoruz bu mizah atmosferine: "Öleceğimi kederle anladığım zaman, içimi inanılmaz bir genişlik hissi sardı. Geçiş anını, bu genişlik hissiyle yaşadım: Bu yana varmam insanın kendi rüyasında kendini uyur gibi görmesi gibi yumuşacık oldu" (s. 11). Burada da mizahın ikinci yatağını buluyoruz: alıntıda öne çıkarmaya çalıştığım olay gibi, böylesine şaşırtıcı ve aşikâr gerçek dışı bir durumu, yazarın bize kabul ettirmesinden doğuyor mizah. Bu oyunu yazarla birlikte oynamaya ya da onun bizi kandırıp istediği yere götürmesine rıza göstermemizden doğan bir mizahtan bahsediyorum.

Romanda bugünle geçmiş arasındaki benzerlik duygusunun sürekliliğini sağlayan çok sayıda unsur var: Kuran, aşk ve ölüm, savaş, sanat, yaratma ve yansıtma ve kadın ve erkek. Orhan Pamuk tarihi yatay ve dikey çizgilerle kesen bütün bu evrensel temalarla bütün okurlarına dokunabiliyor ve bu temalarla ve bu kadar çok okurla başa çıkmak için de çeşitli tekniklere başvuruyor. Romanın sayfalarına gömülüp hikâyelerin içinde kendinizi ne kadar görürseniz, ya da tam da gördüğünüzü sandığınız anda aynadaki hayaliniz tanınmayacak kadar değişiyor, çünkü Orhan Pamuk'un "görünmez eli" hemen yetişip aynanın duruşunu değiştiriyor. Siz yazarı bir türlü yakalayamıyorsunuz ama o sizi yakalayıp durmanız gereken yere geri gönderiyor: Romanda, "üslup

diye tutturdukları şey, kişisel bir iz bırakmamıza yol açan bir hatadır yalnızca" (s. 27) diyen Katil gibi Orhan Pamuk da karda yürüyüp iz bırakmayanlardan. Okuru baştan oyunun içine sokup birlikte yol aldıktan sonra, birdenbire tek başına bırakıyor. Okuru o acımasız yalnızlık ve boşluk içinde bırakıveriyor. Çünkü yargılardan uzak bırakıyor. Orhan Pamuk başkalarının değer yargılarını ifşa edip yerle bir edinceye kadar hırpaladıktan sonra kendi değer yargılarını gizliyor. İşte burada bir huzursuzluk duyuluyorsa, burada bir boşluk başlıyorsa, hayatın da zaten bize verebildiği bu kadardır, romandan niçin daha fazlasını beklemeliyiz ki, diye de acı bir teselli vardır diye düşünüyorum. Hayatımızdaki bu ürkütücü boşluğu gördüğümüz zaman –başka hiç kimsenin onay ve desteğine ihtiyaç duymadan kendi değer yargılarımız üzerinde sapasağlam duramayacağımızı fark ettiğimiz o korkunç anlar– bazen o kadar şaşırıyoruz ve çaresizlik duygusuna kapılıyoruz ki bu boşluğun doldurulmasını romandan da değil, yazarın kendisinden bekleyecek kadar şapşallaşıyoruz. Böyle durumlarda bazen roman ve edebiyat dünyasından uzaklara gözümüzü çevirip başka örneklere bakmak yararlı oluyor. Örneğin yarı çıplak bir dansözün karşısında, "Aç! Açç!" diye bağıranlar neden kendileri açmazlar diye çok düşünmüşümdür hep.

Meselenin bütün güçlüklerine rağmen bu "kendisiyle başkasını karıştırma" ya da "ben ve öteki ben" konusuna romanlarında en çok dikkat çeken ve bizi en çok uyaran, hatta kulağımızı çeken yazar da gene Orhan Pamuk olmuştur: "Biz, aynı kadına âşık iki erkek, o önde, farkına hiç mi hiç varmadığı ben arkasında, İstanbul'un sokaklarında döne kıvrıla ine çıka ilerler...", "... hayaletlerin kaynaştığı karla kaplı mezarlıkların kenarından, adam gırtlaklayan haydutların az ötesinden, bitip tükenmez dükkânların, ahırların, tekkelerin, mumhanelerin, saraçların, duvarların arasından kardeş kardeş geçer giderken, *ben onu takip değil, taklit ettiğimi düşünüyordum*" (s. 146, *a.b.ç.*).

Öte yandan Orhan Pamuk hiç de öyle kendini silen ve tam anlamıyla görünmez bir yazar değil, tam tersine her şeyi sonuna kadar kurcalayan, külyutmaz bir kimlik olarak duruyor kitabın arkasında. Sağa sola durmadan yumruk atarken bazı darbelerin kendine isabet edeceğini de bilmiyor değil elbette. Daha çok, günümüzde, ayakta durma halinin güçlüklerle boğuşarak ve sendeleyerek mümkün olabildiğini anlatıyor gibi geliyor bana.

Benim gibi hikâyesever okurlar için bir de konu dökümü yapacak olursak: *Benim Adım Kırmızı,* okuması yazması olmayan bir kadının başkalarının mektuplarını "okuyabilmesi" hakkındadır; resmetme ve görme sanatı hakkındadır ve tabii körlük hakkındadır; sanatla hayat, sanatla ölüm ilişkisi hakkındadır ve daha alçakgönüllü bir biçimde, ölüm hakkındadır.

Bu roman, sanata bağlanmış insanların, sonunda hiçbir şey elde etmeden

acı çekmeyi baştan kabullenmiş olmaları, dolayısıyla onların çektikleri acılar hakkındadır ya da bu acıyı çekmeyi reddetmeleri ve dolayısıyla çekemedikleri acı hakkındadır; sanatçıların, gelenekle kendi bireysel yaratıcılıkları arasındaki gerilim; yaratma ve yansıtma hakkındadır; sanatla uğraşanların aynı zamanda, iktidar, para, kin, nefret, kıskançlık, huzur, başarı ve başarısızlık meselelerini yaşayıp yaşamadıkları hakkındadır. Bu roman elde edildiği sanıldığı anda sevgilinin elden kaçmış olduğunu bilmek hakkındadır; sevginin olması için sevgisizliğin de bir koşul olması hakkındadır. Bu roman hayalleri gerçek, gerçekleri hayal sanan kişiler hakkındadır; genel olarak insanlar hakkındadır da.

Bu roman kadınlar arasındaki ilişki düzeni hakkındadır. Babalar kızlar, anneler çocuklar ve kadınlarla erkekler hakkındadır; Şevket ve Orhan adlı kardeşlerin çocuklukları hakkındadır ama roman onlar hakkında değildir.

Bu roman şeytanın ve köpeğin İslamiyet'teki kimlik krizi hakkındadır ve birtakım hurafelere ve yaygın inançlara teslim olma korkusu ya da buna karşı çıkma cesareti hakkındadır ve örtük olarak bu coğrafyada rastladığımız köklü bir Batı korkusu hakkındadır ve Batılıların alıklıkları hakkındadır da.

Bu kitap şehirlerin eğlenceli ve acımasız yerler olduğu hakkındadır.

Bu kitap yaratıcı ile yaratılanın, yazarla okurun birbirlerine karışıp karışmadığı hakkındadır. Ve biliyor musunuz, bu konular, okumuş yazmışlar dahil, hiç kimseye ait değildir.

Benim Adım Kırmızı, birkaç düzeyde okuyacağımız ve daha uzun süre tartışacağımız ve "hakkında yazılanları" okuyacağımız ve çok şey öğreneceğimiz bir roman. Hem artık bu roman sayesinde ulusal roman saplantımızdan da kurtulmuş oluyoruz, galiba, çok şükür. Çünkü Orhan Pamuk uzun süredir tarih yazıyor ve nazar değmesin bu işi iyi de kıvırıyor ve belki bir gün ulusal romancımız olur diyenler de var. Ama ben *Benim Adım Kırmızı*'nın bizi tam da bu tehlikeden kurtardığını düşünüyorum. Elbette hepimiz tarihin hangi objektif kurallar çerçevesinde "tarih" olabildiğini biliyoruz ama elbette hepimiz bize tarih diye nelerin yutturulabildiğini de biliyoruz. Özellikle tarihe hangi şekillerde bakabileceğimizi –ki *Benim Adım Kırmızı*'nın incelenebileceği boyutlardan biri de bu olabilir– hatırlatan bu romanın aynı zamanda bizi istemediğimiz tarihlerden kurtardığı, istemediğimiz ve hepimiz anadan doğma tarihçi olamayacağımız için, ne olduğunu bile bilmediğimiz, bilip öğrendiğimiz anda kuşkulanmamız gereken bazı "tarih"lere karşı uyanık olmaya çağırdığı için, önemli bir tarihi roman olduğunu da düşünüyorum. Bunun yanı sıra Orhan Pamuk'un Türkiye'ye bir Türk gibi değil de bir Batılı gibi baktığı ve "oryantalist" olduğunu söyleyenler de olduğuna göre, zaten, ulusal romancımız olması tehlikesinden yakayı sıyırmak üzereyiz demektir.

Unutmadan ekleyelim, bu yazının ikinci müjdesi de bu. Bu ülkeye bir Batılı gibi (de) bakmakta bir "kimlik kaybı" teşhis edenler hiç aynaya da mı bakmıyorlar acaba?

Ulusal romancı bu çağda kimlere lazım ve ne için lazım onu da pek bilmiyorum ama zannederim geçmişteki bütün değerli romancılarımız ve daha genç olan Orhan Pamuk, sonuçta bütün dünyaya ve edebiyat âlemine aittirler, bir de, bu konuda yıllar önce yaptığı araştırmalarla dikkat çeken Galli eleştirmen Raymond Williams'ın dediği gibi, kültür piyasasına.

YANILGI MI?

Vüs'at O. Bener

"Sizi tanımıyorum. Adınız dişicil biraz. O nedenle "Sayın Bay Yazar ya da Bayan Yazar" diyemiyorum. Yazdıklarınızı pek ciddiye almayan bir okurunuzum. Ne ki, "Tuzak" başlıklı, deyim yerindeyse erkeksiliğe özentili öykünüzün üzerinde durulması gereken, oldukça sarsıcı, çapraşık örgülü bir anlatı olduğu kanısına vardım. Öykünüzün son tümcesi yaşlı adamın iç çelişkisini, yenilgisini eleverir görünüyor. Çocuk daha inandırıcı, doğal hınzırca davranışını simgeler gibi. Gibi mi? Bağışlayın elimde değil – yaşlı adamla sizi özdeşleştirmeyi yeğledim. Yeğlenmesini istediğiniz için belki, ya da yapay da olsa sergilediği içtenlik bu yargıya ulaştırdı beni, övünme payı size! Yanılmıyorsam kurgu da olsa, okurlar, belki yanılgıdır ama bencileyin bir yargıyı benimseme yolunu tutarlar.

Öykünüzde, "eşitliği sağlamalı, ne ona ne kendime yandaş öğeler aramalıyım" dedirtmişsiniz yaşlı kahramanınıza. Bence olmamış. Kişiliği belirginleşmemiş, henüz yüze vurulmamış, salt güdülerine göre yönlendirildiği ileri sürülebilecek çocukla, olgun yaştaki bir adamı karşılaştırınca eşitlik sağlanamaz, eşitlikten söz edilmesi olası değildir, düz mantık böyle buyurmaz mı? Gerçi bir yapıtta mantık aramak yanlıştır, diyebilirsiniz, ama sanırım imge gücü zayıf okurlarınızı kandıramazsınız.

Mektubumu, eleştirmeye kalkışan bir aceminin saçmalıkları, değerlendirmeleri sanmayın lütfen. Öykünüz beni, sözde daha gerçekçi bir konu bulmaya zorladı. Yaklaşık aynı yaşlarda iki genç, erişkin adamın başından geçtiği varsayılabilecek bir ilişki başlangıcı tasarladım, daha doğrusu karmaşık olmayan, basit bir olay. Hemen gizlendiğimi, bu genç adamlardan birinin ben olduğumu düşünmeye başladınız, eminim. Görüyorsunuz benim düştüğüm yanılgı, genellikle herkesin tutumu, aşağı yukarı aynı.

Her neyse, diyelim bu kişilerden biri benim. Öteki? O da gerçek sanılsın.

Bir arkadaş topluluğunda tanışırlar. Öteki su yeşili gözlerinde zekâ pırıldayan, bilgi küpü bir kişi. Çarçabuk ötekine duyulan hayranlığın oluşturdu-

ğu bir yakınlık doğar aralarında. Ben, ayrımında olmadan ötekinin çekim alanına girer. Öteki bir başka ilde oturmaktadır. Mektuplaşmayı önerir. Gelen mektuplar pek kuşkucu olmayan beni bile tedirginlikle karışık duygulanımlara sürükler.

Öteki, yaşadığı ile çağırır dostunu ısrarla. Merak mı ağır basar, böylesi candan bir yaklaşımın onur verici olduğunu mu düşünür ben, sonunda çağrıyı kabul eder, kalkar gider.

Kapısında bir not: "Valizini komşuya bırak, fakülteye gel. Sınavım vardı erteleyemedim, kusura bakma."

Artık birinci tekil kişi ağzını kullanayım. Bozulurum. Yine de dediğini uygularım, buluşuruz. Açım. İşkembeciye götürür beni. Oradan, tanıştırmak istediği dostlarının evlerine uğrak verdikten sonra geliriz ötekinin evine. Akşam yemeğini evinde yiyecekmişiz. Arkadaşları seçkin kişiler. Biri doktor, biri yontucu, öbürü ressam. Annesinin hazırladığı yemekler iştah kabartıcı. İçkilerin de etkisiyle gece yarılarına değin sürer sohbet. Dağılırız. Ben, ötekinin konuğuyum, evinde kalacağım. Odamı soruyorum. Gülümsüyor. "İki kişilik yatakta yatacağız. Başka yerimiz yok." Pijamalarımı giydim. Dişlerimi fırçaladım. Gösterdiği yatağa girdim. Az sonra o da geldi, girdi yatağa. Deneyimliyim, yadırgamadım pek, bekâr odama konuk gelen arkadaşlarımdan kimileriyle hiç çekinmeden bir yatakta yatmışlığım var. Olağan karşılamış göründüm.

Dalacak gibiyken, ötekinin sıcaklığını duydum sırtımda. İrkildim. Ne yapmak istiyor bu adam? Döndüm, çakıştı suratlarımız. Hele ki anlayabildim! O kısacık an mı beni oyun oynamaya itti? Oyun mu oynadım? Öteki, kendini tanıyordu kuşkusuz, ama beni? Edilgin bir izlenim mi bırakmıştım üzerinde? Nasıl varabildi bu kanıya? Yoksa gerçekten gizli kalmış, açığa vurulmamış, çoğunluğun aykırı saydığı bir eğilim mi vardı yaratılışımda? Ya da sonradan edinilmiş bir alışkanlık? Sorgulamaya başlayamadım. Seçiminde doğruluk payı olabilirdi, olabilir miydi? Kurcalamak mı istedi, yumuşaklığımı, sonuç ne olursa olsun? Yetişme koşullarımı, güdülerimi gözden geçirmeyi aklımdan geçirmedim, dardı zaman. Karşı koyacak mıydım, bilemiyordum. Çevremden, tanışlarımdan, çocukken ya da ergenlik çağımda bu tür bir davranışla karşılaştığımı anımsayamadım, anımsayamadım mı? Korkmuş kaçmış mıydım kendimden. Pek aptalca, sıradan fırsatçılığına, kobay yerine konulmaklığıma öfke de belirmiyordu içimde. Çenemi, burnumu, ağzımı yokladı, okşadı mırıltıyla, "sevgimi karşılayacak mısın?" Saçına sürdüm soğuk ellerimi, sustum, hafifçe güldüm dahası. Olumlu yanıt saydı galiba, o da güldü. Oysa oynuyordum, oynadığımın ayrımındaydım. Yine de nereye değin ileri gidebilecek sorusunu sormadım kendime sanıyorum. Gecikebilirdim, ge-

cikebilir miydim? Algıladığım oyun sürdü, sürmemeliydi herhalde. Al bastı yüzüme kendiliğinden, döndüm sırtımı birden. Durakladı. Yanıldığını kavramış mıydı acaba? Yüzsüzlüğe başvuracak mıydı yoksa? Ne kıt zekâlıymış meğer! Oysa, iki uygar insan gibi tartışabilirdik, yanılmadığını, eyleminde suçlu sayılamayacağını kanıtlamaya çalışırdı hiç değilse, çıkmazımızdan kurtulabilirdik! Kim bilir ola ki sezgisinde yanılmıyordu. Ama uyguladığı gülünç, sabırsız, azgın kedi yöntemi sürüklemişti onu başarısızlığa.

Hızla fırladım yataktan, giyindim, kaptım valizimi, sokak kapısına yöneldim. Arkamdan geldi. Kırgındı sesi, yine de umursamazdı. "Kendini incele, irdele, doğal say olanı, olacağı, genel inanışa aldırma." Sertçe ittim göğsünden.

Yıllar devrildi üstümüze. Kimi zorunlu görüşmelerimiz olmadı değil, ama hiç yumuşamadık.

Hâlâ çözebilmiş değilim yapımı. Ne dersiniz Sayın Yazar, ben kimim? Haklı mıydı öteki? Haklı olması ya da olmaması pek mi önemli? Yöntem sorununun anlamsızlığını da unutmayalım.

—

"YAMUK" MEKÂNLARI OKUMA STRATEJİLERİ ÜZERİNE

Söyleşi:
Ackbar Abbas, Asuman Suner ve Halil Nalçaoğlu

Ackbar Abbas, Hong Kong Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nün başkanıdır. Abbas'ın Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance *(Hong Kong: Kültür ve Gözden Yitiş Politikaları) adlı kitabı 1997'de Minnesota Üniversitesi tarafından yayımlandı ve yoğun tartışmalara neden oldu. Tartışmaların odağında, Abbas'ın, 1997'deki tarihi el değiştirme nedeniyle gündemin en üst sıralarına çıkan Hong Kong kentine ilişkin yorumları olduğu kadar, kültür eleştirisi perspektifinden kent olgusuna yaklaşım biçimi, farklı kültürel metinler aracılığıyla kenti okuma yöntemi ve çalışma materyaline uygun bir dil yaratma çabası da vardı. Ş u sıralar Ş anghay üzerine çalışan Abbas'ın, kent ve mekân çalışmalarına yaklaşımının genelde Türkiye kentleri ve özellikle İstanbul için ilginç açılımlar sağlayabileceğini düşünüyoruz. Aşağıdaki söyleşi Ackbar Abbas'la 1999 Mayısı'nda WALD tarafından düzenlenen "Küresel Akışlar, Yerel Kırılmalar" başlıklı konferans için geldiği İstanbul'da yapılmıştır.*

*

ASUMAN SUNER: "Çalışma alanı" sorusuyla başlamak istiyorum. Farklı kültürel metinler üzerine incelemelerin var, resim, mimari, sinema, yazı gibi. Sonra Hong Kong üzerinde kitabında bunların hepsi bir araya geldi, kente dair metinler olarak okudun bunları. Çalışma alanını nasıl tanımlıyorsun? Nasıl bir kavramsal çerçeve kullanarak yaklaşıyorsun bu kendi içinde önemli farklılıklar gösteren malzemeye?

ACKBAR ABBAS: Çalışma alanımın ne olduğunu söylemek güç. Muhtemelen bir tür karşılaştırmalı edebiyat fikri; karşılaştırmalı edebiyatın kendisinin de çok fazla değişim göstermiş olduğunu akılda tutarak elbette... Bugün karşılaştırmalı edebiyat olarak düşünülen şey geçmiştekinden çok farklı. Bugün karşılaştırmalı edebiyat, edebiyat metinlerine, bazı kuram türlerine belli bir ilgiyi

ifade ediyor. Aynı zamanda bu, belli bir kültür araştırmaları fikriyle de bağlantılı. Kültür araştırmalarının Hong Kong'ta, Çin'de ya da Hindistan'da çalışan birisi için ne olması gerektiği konusunda belli bir fikrim var. Buradaki temel argümanım, kültür araştırmalarının yalnızca bize daha geniş bir kültür fikri sağlayan bir şeyden ibaret olmaması gerektiği. Kültür araştırmaları böyle gelişti. Yani kültürün yalnızca sınıf temelli olmaması, sözgelimi gençlik kültürü, işçi kültürü, feminizmi de içeren bir kültür fikrine sahip olmamız gerektiği... Tüm bunlar çok önemli elbette ve buradan belirli bir yöne doğru bir gidiş var, yani daha geniş ve kapsayıcı bir kültür nosyonuna doğru. Ancak bence bu başka bir fikirle bir arada yürümeli. O da belki kültür fikrinin kendisinin sorunsallaştırılması olarak ifade edilebilir. Yalnızca genişletilmiş bir kültür kavramı değil, fakat kültürün sorunsallaştırılması. Sanıyorum bir biçimde bu benim için daha önemli, çünkü bana kendi çalışma nesnemin, sözgelimi Hong Kong bağlamında, ne olabileceği tanımlamamda yardımcı oluyor. Hong Kong sineması örneğini alırsak, burada söz konusu olan, tanımlamamız ve Hong Kong'taki veya ABD'deki seyirci açısından anlaşılır hale getirmemiz gereken diğer bir sinema türü değil. Söz konusu olan, bu sinemanın, kültür fikrinde bir mutasyonu temsil ediyor oluşu. Benim Hong Kong sinemasını okuma biçimim böyle.

A. SUNER: Sinema konusundan önce burada bir parantez açmak istiyorum. "Kültür araştırmalarının Hong Kong, Çin gibi yerlerde nasıl yapılması gerektiğine ilişkin düşündüğüm şeyler var," derken ne kastettin? Kültür araştırmaları pratiğinin bağlama özel olması gerektiğini mi vurgulamak istiyorsun?

A. ABBAS: Evet, kesinlikle bağlama özel olmalı. Şimdi bunu başka bir fikre bağlayacağım, bir süredir etrafında gezindiğim ama tam olarak geliştirmediğim bir fikir, "arbitraj" fikri... Şu finans kavramı olan arbitraj yani. Diyelim Hong Kong ve New York arasında bir zaman farkı var ve diyelim bu ufak zaman farkı içinde senet ve tahvillerin ya da doların değeri oynayabilir. Bu ufak farktan dolayı kimi borsa simsarları kâr edebilir. Arbitraj bunu ifade ediyor. Ekonomik bir kavram, fakat sanıyorum kültür araştırmaları içinde de belli bir işlevi olabilir. Arbitraj dediğimiz zaman bağlantılar ve bağlantısızlıklar dünyasından bahsediyoruz. Yani, zamansallıkların tektip olmadığı bir dünyayla karşı karşıya olmak gibi... Kültürel gelişmenin tektip olmadığı bir dünya... Tektipliğin olmayışı yüzünden, ya da tam da bu zaman veya kültür kopuklukları nedeniyle bazı ilginç şeyler ortaya çıkabilir. Şu "bağlama özel" argümanına geri dönersek, işte ona böyle yaklaşıyorum ben. Yani Hong Kong'ta yapılan çalışmanın basitçe Çin'de ya da ABD'de yapılandan farklı olması gerektiği anlamında değil. Ama bu tarz zamansal, tarihsel, kültürel ara-

lıkların çok önem taşıması gerektiği anlamında. Sanıyorum buradan yeni fikirler çıkacaktır, üzerinde çalıştığım şeylerden biri de bu.

Üzerinde çalıştığım bir diğer fikir, bana ilgilendiğim kültürel metinlerle uğraşırken rehberlik edebilecek ilkelerden biri olabilir diye düşünüyorum. Son zamanlarda "aldatı" (*decept*) dediğim bir şey geliştirdim. Yani "aldanma" (*deception*) fikri. *Public Culture* dergisinin önümüzdeki sayısında bir yazım var "Aldanmanın Diyalektiği" (Dialectics of Deception) adında. Bu başlık bir anlamda "Aydınlanmanın Diyalektiği" fikriyle oynuyor. Yani Aydınlanmanın ikili bir anlamı olduğu, çünkü Aydınlanmacı rasyonalitenin çoğunlukla bir karanlık yanı olduğu fikri... Benim argümanımın ortaya koyduğu noktalardan biri, aldanmada da ikili bir yan olduğu. Üzerinde çalıştığımız pek çok kültürel olguda, özellikle de anadamar (*mainstream*) kültürlere baktığımız zaman bunu görüyoruz. Burada bir parantez açayım: "Anadamar" derken belli bir kültürel gücün varlığını ima ediyorum; mutlaka iktidarın kültürel merkezleri içinde yer alıyor olmayı değil, kültürel bir güce sahip olmayı kastediyorum. Kültür araştırmaları alanında üzerinde çalıştığımız materyalin büyük bölümü sanıyorum başlangıçta bir biçimde bize değerli görünen materyaldir. Bunun birinci sınıf materyal olması gerekmiyor, son derece ikinci sınıf, *kitsch* tarzı şeyler de olabilir. Ancak sonuçta bu nesnelerle işe başlamak zorundayız. Burada Benjaminci bir şey söylüyorum. Benjamin küçük dipnotlarından birinde çalışma nesnesinin kendisinin "yanlışla çarpılmış nesne" ("the object riddled with error") olması gerektiğini söylüyor. Yani işe hakikatle başlayamazsın, çünkü Nietzscheci bir vurgu yaparsak, hakikatin kendisi zaten yorumdur, zaten ideolojiktir. Hakikat fikriyle yola çıkamazsın. Dolayısıyla, elde ne varsa onunla başlamak zorundasın. Ve elde olan da genellikle tümüyle üçüncü sınıf şeyler olacaktır. Sözgelimi içinde yalnızca aksiyon, kan ve öldürme olan bir Hong Kong sineması fikri gibi. İşe bununla başlıyorsun ve buradan ne çıkacağına bakıyorsun. İşte "aldanma" dediğim bu. Yani karşılaştığın şeyin hiçbir zaman etikette gördüğün şey olmaması anlamında aldanma. Bunların içinde oluştuğu koşulları sıralamaya başlıyorsun. Tam da bu nedenle "öteki kültür" fikri önemli zaten. Bir kültürel alanda son derece kesin çizgileri olan bazı kavramların başka bir yerde ortaya çıkınca saydamlıklarını tamamen yitirdiği bir durumla karşı karşıyasın. İş aynı olabilir, ama onun kullanılış biçimi artık tümüyle farklıdır. Bu nedenle de uğraştığın nesnenin hiçbir zaman kesin çizgilerle tanımlanmış olduğunu söyleyemezsin zaten.

Sanıyorum bu bir çeşit yöntemsel başlangıç noktası olabilir. Bu çerçevede "aldatı" benim için büyük önem kazanmaya başlıyor. Bunu formülleştirme biçimlerimden birisi şöyle, kavramla algı arasında artık üçüncü bir şey var, "aldatı". "Aldatı" önemli bir yöntemsel başlangıç noktası haline geliyor. Bu

da tabii belki önümüzdeki birkaç yıl boyunca uğraşacağım bir diğer projeyle yakından ilgili, hatta onun temel ekseni niteliğinde: "Büyülenme" (*fascination*) kavramına ilişkin argüman. Büyülenme bence bir esrar perdesine bürünme meselesi değil, ki genellikle böyle görülüyor. Büyülenmede daima çok heyecan verici, fakat çok yanlış bir şey var. Eleştirinin burada esrar perdesini kaldırma anlamını taşıması gerektiği düşünülüyor. Dolayısıyla, bilgi büyülenmenin yanlışlarını ortaya çıkaracaktır diye düşünülüyor. Büyülenme konusundaki genel yaklaşım bu. Benim gördüğüm biçimiyle, büyülenme ne bilgidir ne de bilgisizlikten kaynaklanan cehalettir. Bilmediğin şeye bir cevaptır yalnızca. "Sınırlar" ve "sınırlılıklar" sorusunu gündeme getirir. Bilginin sınırlılıkları nedir? Bu nedenle büyülenmeyi neredeyse bir çeşit yöntem olarak görüyorum. Tabii bu belli bir eleştirel keskinlik gerektiriyor. Yani bir eleştirel tavır olarak büyülenme... Neyi eleştirdiği sorusuna gelince, nasıl söylesem... radikal sistemlerdeki birtakım sınırları diyebiliriz. Kuramsallıkların bir noktadan sonra kendi kendini doğrulayan öngörülere dönüşmesini... Ve sanıyorum tüm kuramlar bu duruma düşme eğiliminde. Büyülenme bir anlamda insanı kendi kuramsal sisteminin parçası olmayan şeylerle ilgilenmeye zorluyor. Bu benim için gerçekten önemli, çünkü bana uğraşılması farz olan şeylerin ya da ayrıcalıklı kültür nesnelerinin dışında, başka şeylere de bakma fırsatı veriyor. Büyülenme fikrini kullanarak ufak ayrıntılara işaret edebilirim mesela, ya da başta ufak gibi görünen ayrıntılara... Ve başta ayrıntı gibi görünenin, aslında ne kadar temel ve önemli olduğu ortaya çıkabilir. Biliyorsun, bu benim yapmayı çok sevdiğim bir şey, yani ayrıntılara bakmak... Orada küçük bir eğilme, burada küçük bir kayma... Ve tüm bunların nasıl birbirine eklendiği...

A. SUNER: Hong Kong bu çizdiğin çerçeve içerisinde nereye oturuyor? Ne zaman bu konuyla ilgilenmeye başladın?

A. ABBAS: Hong Kong, arbitraj üzerine söylediğim şeylere mükemmel bir örnek oluşturuyor. Hong Kong çok farklı oranlarda hareket eden bir kent. Pek çok farklı geleneğe, farklı arzuya zemin teşkil ettiği için böyle bu. Daima bu farklı düzlemleri kollayarak hareket etmek durumundasın. Bir düzlemden diğerine giderken, daima bazı kaymalar oluyor. Ben Hong Kong'u bu kaymalardan yola çıkarak tanımlamaya çalıştım işte... Yaptığım şeylerden birisi, sözgelimi, kenti "anamorfik[1] mekânlar" dediğim mekânlara bakarak çalışmaktı.[2]

1. Anamorfik: Özel bir açıdan bakınca muntazam görünen şekilsiz resim.

2. Hong Kong'taki "anamorfik" mekânların ayrıntılı bir tartışması için bkz. Ackbar Abbas, "Hong Kong'u İnşa Etmek: Göç ve Gözden Yitiş", *Toplum ve Bilim*, sayı: 80 (Bahar 1999).

Orada olan, ama adı konmamış, kolayca tanımlayamayacağın mekânlar... Hong Kong'lu yönetmen Wong Kar-wai'nin filmlerini oldukça ilginç bulmamın nedenlerinden biri budur. Bu konuda yazdıklarım tam olarak filmleri yorumlamak değil aslında. Filmler bana, bu fikirleri geliştirmemde yardımcı olacak imgeleri sağladı. Bu imgeler olmaksızın düşündüklerim daha uçuk olurdu sanıyorum, yani şu anda olduğundan daha uçuk! Wong Kar-wai'nin filmlerindeki tüm o mekânsal soruları düşünürsen... Sözgelimi *Chung King Express* anamorfik mekân dediğim şeyin örnekleriyle doludur. Film sürekli eski, döküntü iç mekânlarla yüksek teknoloji içeren unsurları üst üste bindirir. Ya da filmde sıkça görüntülenen yürüyen merdivenler... Dünyanın en uzun yürüyen merdiven sistemine bitişik, döküntü bir apartman dairesinde geçer öykülerden biri. Filmdeki yürüyen merdiven imgesiyle ilişkili olarak, hareketin taşınması (*transport of movement*) sorusu gündeme geliyor. Kentin, hareketi, hareketli mekânı nasıl düzenlediği... Tabii burada ilginç olan yalnızca hareket eden mekân değil, farklı oranlarda ve hızlarda hareket eden mekânsal düzlemler. Filmdeki bu imgelerin hepsi bir anlamda ait oldukları biçimin dışına çıkarılmış, biçimsizleştirilmiştir. Bu anlamda anamorfik imgelerdir. Oldukları gibi görünseler de, aslında hepsi bir miktar çarpıtılmış imgelerdir. Gerçekdışı değillerdir, gayet gerçektirler. Ancak daima mekânsal bir çarpıtma söz konusudur. İşte Hong Kong'u okuma biçimim biraz böyle, yani sinemada, mimaride, bazı yazılı metinlerde ve insanların kente dair her türlü tavırlarında bu gibi şeyleri saptamaya çalışmak. "Gözden Yitiş" fikri de tamamen bununla bağlantılı. Buradaki başlangıç noktam yine Benjamin'den bir alıntı... Baudelaire'in bir metni üzerine yazarken, şu ifadeyi kullanıyor Benjamin: "gözden yitmek üzere olan o şey..."

A. SUNER: Ve imgeye dönüşen...

A. ABBAS: Doğru. İşte burada "gözden yitmek üzere" olanla "imge" fikri arasındaki bağlantıyı görüyorsun. Hong Kong için bir başlangıç noktası olarak kullanmaya çalıştığım buydu işte. Hong Kong kültürü tam da gözden yitme noktasına geldiği anda bir şey olmaya başladı. Bu yüzden yitişin gerçek ya da hayal mahsulü olduğu başka konu... Gözden yitişin ne anlama geldiğini açıklayan pek çok modalite olabilir. İlk akla gelenlerden biri şöyle bir şey sözgelimi, bir çeşit topyekûn toplumsal değişim tehdidi... Öyle ki, Hong Kong ve Hong Kong kültürü dediğimiz şeyler tümüyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıya... Fakat ironi şurada ki, böyle bir yok olma tehdidinden önce, "Hong Kong kültürü" denebilecek bir şey yoktu zaten. Yani tam da gitmek üzere olduğu anda ortaya çıkan bir şey Hong Kong kültürü. Ve sonuçta yine Benjamin'in şu çok sevdiğim ifadesi: "son bakışta aşk!" Hong Kong kültürü özelin-

de gerçekten tam da bir "son bakışta aşk" durumu var.

A. SUNER: Burada "gözden yitiş"in hangi tarihsel koşullarda ortaya çıktığına dair bir şeyler söylemelisin belki... Sözünü ettiğin "topyekûn değişim tehdidi" ya da "tamamen yok olma tehlikesi" Hong Kong'ta 1980'lerin başında, İngiltere ile Çin hükümetleri arasında imzalanan ve adanın 1997'de, 100 yıllık sürenin bitiminde, Çin yönetimine devredilmesini resmen karara bağlayan anlaşmanın ardından ortaya çıktı değil mi? O tarihe kadar Hong Kong'ta Çin'e "iade edilmek" ciddi bir ihtimal olarak algılanmıyordu, insanlar bir biçimde mevcut düzenin süreceği varsayımıyla yaşıyorlardı. Ancak Çin'e devredilmek ciddi bir gelecek fikri olarak belirdiği andan itibaren, Hong Kong, deyim yerindeyse, "kendini keşfetmeye ve kurmaya" başladı. Senin Hong Kong kültürü diye bir şeyin ilk kez ortaya çıkması şeklinde tanımladığın tarihsel dönemeç bu değil mi? Yani Hong Kong toplumu, birdenbire korunması ve sahip çıkılması gereken özgün bir kültürü ve kimliği olabileceğini fark etti. Bu fark ediş 1989' da Tienanmen olaylarının ardından daha da kesinleşti kuşkusuz...

A. ABBAS: Evet, tabii... Şimdi burada "gözden yitiş"ten söz etmenin bir başka yolu daha olabilir. O da, "kent", "ulus" ve "ulus-aşırı" (*trans-national*) arasındaki ilişkiyle alakalı... Hong Kong'ta "gözden yitiş"in ne anlama geldiğini Şanghay örneğine bakarak açıklayabiliriz. Şanghay örneğinde, kentin çok önem kazandığı an, ulusun zayıf düştüğü andır. Dolayısıyla, Şanghay bir anlamda ulus pahasına önem kazanmıştır.

A. SUNER: On dokuzuncu yüzyıl sonlarından bahsediyorsun şu anda öyle mi?

A. ABBAS: Evet, on dokuzuncu yüzyılın sonu, yirminci yüzyılın başı. 1949 öncesi bir dönem.

A. SUNER: Bu Şanghay'ın kozmopolit bir ticaret merkezi olduğu dönemdi...

A. ABBAS: Evet, doğru. Ve kent ulusa rağmen güçlüydü ya da ulusun zayıflığı pahasına güçlüydü o dönemde. Bir de orada, kentin kozmopolitliğinin ne anlama geldiği çok muğlak aslında, çünkü kozmopolitlik bir anlamda emperyalizmin öteki yüzü değil mi? Her neyse... Bir şeylerin çok gelişmiş olduğu, belli bir karmaşıklık düzeyine ulaşmış olduğu bir dönem değildi bu. Her şey "dışarıdan" alınmıştı ve çok yüzeyseldi aynı zamanda. Mimaride gördüğümüz gibi, tümüyle Avrupa'dandı her şey, fakat çoğunlukla Avrupa *kitsch*'iydi. Şanghay'da olan bir Avrupa düşüydü aslında, ama Avrupa'nın o zamanki halinden çok daha görkemli bir Avrupa düşü! Şimdi, kent ve ulus arasındaki bu ilişkiyi Hong Kong'a uyarlarsak... Hong Kong'un böylesine kolay bir biçim-

de "ulus-aşırı", "küresel" olabilmiş olmasının nedenlerinden birisi, yani kentin nasıl olup da bu yönde bu kadar çabuk ilerlemiş olduğunun nedenlerinden biri şudur: Hong Kong hiçbir noktada kendini bir "ulus" olarak görmedi. Bunu şöyle söyleyeyim, Hong Kong bir ulus değil, bir "tire-ulus"tur (*hyphen-nation*). Bir anlamda daima bağımlı bir statüsü oldu kentin. Fakat bu tamamen olumsuz bir şey de değil. Hong Kong'un başarılarından birisi bu bağımlılığı büyük bir avantaja dönüştürmek oldu. Yani tam da bu bağımlılıktan ötürü kent böylesine gelişebildi. Kapı komşusu olan Çin'e bir bağımlılık söz konusuydu, kent zaten İngiliz sömürgesiydi vesaire... Fakat tüm bunlar büyük birer avantaja dönüştü.

A. SUNER: Yani Hong Kong bir "ulus"un parçası olmadığı için bu kadar çabuk "ulus-aşırı" olabildi diyorsun, bir ulusun parçası olsaydı Hong Kong belki de bugünkü *Hong Kong* olmazdı...

A. ABBAS: Evet, tam öyle... Kentin tarihsel döngüsünde bir sonraki aşama, senin de söylediğin gibi, 1997 tedirginliği olacaktı elbette. Yani "ulus-aşırı"nın nasıl tekrar "ulusal"ın içine gömüleceği endişesi... Hong Kong yeniden Çin'e döndüğü zaman, "Çin" dediğimiz ulusal bütünün parçası olacaktı. Fakat burada bir diğer beklenmedik kayma gerçekleşti ve geçtiğimiz on yılda Çin de bir değişim geçirdi. Ancak biliyorsun 1980'lerde, yani el değiştirmenin gerçekleşeceğinin resmiyet kazandığı dönemde, Çin şimdi olduğundan çok farklıydı. Bugün Çin'in kendisinde "ulusal" ve "ulus-aşırı" arasında bir bağlantı var, "sosyalist pazar ekonomisi" denilen şey tam da buna karşılık geliyor zaten. Yani Çin'in içinde bir çeşit "ulus-aşırılık" var. Halbuki, Hong Kong'un bakış açısından Çin imgesi temelde yalnızca bir "ulus" imgesiydi, "sosyalist" bir ulus. Pek çok insan Çin'den Hong Kong'a tam da bu nedenle göç etmişti, bunun parçası olmak istemedikleri için. Ve burada, bir çeşit ulus-aşırı ilişkiler ağı kurmayı başardı bu insanlar. Bu noktada, Hong Kong'un Çin'e geri döneceği meselesi, "ulus-aşırı"nın yok olacağı, gözden yiteceği şeklinde algılandı. Yani bir kez daha "ulusal"a geri dönmek... Hong Kong Çin'in bir parçası olacaktı. Yaratılan tüm o olumlu şeyler, tüm avantajlar, zorunluluğu faydaya dönüştürmüş olmak, yani bağımlılık konumundan tüm o ulus-aşırı ilişkileri, ilişki ağlarını yaratmış olmak vesaire... hepsi yok olacaktı. Kentin büyük bir başarıyla yaptığı, Hong Kong'u bir başarı öyküsüne dönüştüren her şey... Başarı öyküsü, yani haritadaki bu küçücük noktanın abartılı bir önem taşır hale gelmesi. Artık farklı coğrafya terimleriyle yaşıyoruz biliyorsun. Bu yalnızca alanların coğrafyası değil, fakat yerlerin coğrafyası. Başka coğrafyalar önem kazanıyor giderek, yani finansal, küresel, elektronik, sanal, teknolojik, uluslararası coğrafyalar... Bu diğer coğrafyalar anlamında, Hong Kong

küçük fiziksel coğrafyasıyla orantısız bir öneme sahip oldu. Her neyse, söylemek istediğim, elde edilen tüm bu avantajların yok olacağı yönünde bir endişe vardı kentte. Ancak beklenen olmadı. Çok ilginç bir nedenle beklenen olmadı, Çin bu dönemde ulus-aşırılaşmaya başladı. Bu noktada Şanghay sorusu ilginç biçimde yeniden gündeme geliyor.

Şanghay'ın tarihine baktığın zaman bazı dönemler görüyorsun. Kentin ulusun üstüne çıktığı on dokuzuncu yüzyıl Şanghay'ı mesela. Bu dönemde Şanghay bir endüstri ve ticaret merkezi, ekonomik anlamda ülkenin diğer bölgelerinin çok ilerisinde. Bu ekonomik canlılığa paralel bir kent kültürü var. Kendine özgü kozmopolit bir kültür. Fazlasıyla gösterişli bir kültür. Sonra, Mao yıllarındaki Şanghay geliyor. Bu sefer tam tersi bir durum, yani kentin üzerinde ulus. Kent esas olarak ulusun hizmetine sokuluyor. Şanghay bir anlamda kozmopolit geçmişinden ötürü cezalandırılıyor. Mao püritanizmi, kentin geçmişini burjuva ve dejenere olarak görüyor. Bu dönemde kentin uluslararası bağlantıları kesiliyor ve bir endüstri merkezi yapılıyor. Kentin asli görevi ulusu kalkındırmak için üretim yapmak, ülkenin geri kalanının modernizasyonunu finanse etmek. Peki şimdiki durum ne? Bugün Şanghay "ulusal" ve "ulus-aşırı" bağlantısı üzerinde varoluyor. 1980'lerin başında Deng Xiaoping'in başlattığı "sosyalist pazar ekonomisi" tam da bu bağlantıya işaret ediyor zaten. Bir düzlemde hâlâ "Çin" fikriyle ilişkilendirilmiş bir sosyalist devlet anlayışı var. Diğer bir düzlemde kapıları açma politikası var, yani belli projeleri finanse edebilmek için çokuluslu yatırımlar, arazinin yabancı şirketlere uzun dönemli kiralanması vesaire... Şanghay kentini tüm bu karmaşık bağlantıların kesişme noktasında görmek gerekiyor.

Ulusal ve ulus-aşırı bağlantısı anlamında Hong Kong ve Şanghay arasında yapılacak bir karşılaştırma çok ilginç olabilir. Şöyle ifade edeyim: Hong Kong' ta ulus-aşırının ulusal içinde gözden yitişi (*dis-appearance*) söz konusu... Şanghay ise şimdi bir kent olarak yeniden beliriyor (*re-appearance*). Kent, ulusal mekândan ulus-aşırı mekâna doğru geçerek, eski statüsünü yeniden kazanmaya ve uluslararası platformda "yeniden belirme"ye çabalıyor. Eski ve yeni Şanghay arasındaki bu ilişki ilginç. Yani kentlerin bir enerjisi olduğuna dair mitolojiyi biliyorsun, Şanghay bir zamanlar nasıldıysa şimdi yine ona dönüşecek, aslına geri dönecek fikri – ki burada da bir kayma var yine. Şanghay, sözgelimi yüzünü tümüyle geleceğe dönmüş olan Shenzhen[3] gibi değil. Şanghay geçmişe bakıyor, geçmişte kalan öteki Şanghay'a. Bu noktada

3. Shenzhen, Çin'in güneydoğusundaki Kanton bölgesinde bir kent. Kanton, Deng Xiao-ping tarafından 1980'lerin başından bu yana yürürlüğe konan ekonomik dışa açılma ve ulus-aşırı kapitalizme entegre olmuş özel bölgeler yaratma politikasının en yoğun biçimde uygulandığı bölge oldu. Bu çerçevede Shenzhen, 1980'lerden bu yana ülkenin en dinamik ve hızlı büyüyen kentlerinden birisidir.

"koruma" (*preservation*) konusu ilginç biçimde gündeme geliyor. Baktığım ayrıntılardan biri de bu konu. Sosyalist pazar ekonomisinde sessiz sedasız ortaya çıkan gerçeklerden birisi özel sektörün varlığı oldu. Çin'de eskiden olmayan bir şeydi bu. Özel sektörün varlık göstermesine izin veriliyor artık ve özel sektör devlet teşebbüslerinden çok daha gösterişli biçimde varlık gösteriyor. Her düzlemde, özel sektör devleti geride bırakıyor. Burada özel sektörden kastım elbette çoğunlukla çokuluslu şirketlerin girişimleri. Sözgelimi çok sayıda Hong Kong'lu yatırımcı var Çin'de iş yapan. Her neyse, "koruma" konusuna geri dönersek... Devleti geride bırakan bir özel sektörün ortaya çıkışından söz etmiştik. Devlet sektörü yavaş hareket eden, bürokratik, gelişmelere hızla ayak uyduramayan bir yapıda. Tüm bu nedenlerle kâr edemiyor, para kaybediyor zaten değil mi? Ve bu noktada, "koruma" konusu, yani devletin yönlendirdiği koruma programları, devlete mükemmel bir mazeret sağlıyor. Belediyenin organize ettiği koruma programları ekonomik anlamda son derece avantajlı. Bugün kentte 230 tarihi bina yenileniyor ve 200 binanın da koruma kapsamına alınması düşünülüyor. Geniş ölçekli bir koruma programı yürürlüğe konmuş vaziyette yani. Eğer tüm bu koruma faaliyetlerinin ardından Şanghay bir kültür kenti olursa, yani Şanghay efsanesi geri gelirse, o zaman kent ticaret, turizm gibi pek çok konuda dikkatleri yeniden üzerinde toplayacak... Bu süreç içerisinde kent bir çeşit postmodern metaya dönüşüyor, materyal anlamda değil, ama kültür, enformasyon, eğlence... tüm bunların karışımı olan bir meta türü. Sonuçta, devletin koruma programlarını desteklemek için mükemmel bir nedeni var. Koruma, özelleşme sonrası yeni dönemde devletin hâlâ bir işlevi olabileceğini gösteriyor. Devlete bir tür meşruluk kazandırıyor. Böylece devlet Şanghay'ın başarısına, özel sektöre katkıda bulunmuş oluyor. Turizmin gelişmesi vesaire özel sektörün işine yarayacaktır çünkü... İşte koruma sorusunun içinde yer aldığı bağlam bu. Ve burada, "yeniden belirme" ve "koruma" bağlantısının arasındaki mesele, "ulus"/"ulus-aşırı" bağlantısıyla aynı. Hong Kong'ta, tam da ulus fikrinin yokluğu yüzünden, hatta istersen imkânsızlığı diyebiliriz, ulus-aşırı böylesine çabuk ve kolay gelişti. Ve sanıyorum, Hong Kong'un koruma programlarıyla ilgilenmiyor oluşunun nedeni de budur.

A. SUNER: Hong Kong'ta ulus-aşırı ulusalın yerini aldı bir anlamda...

A. ABBAS: Evet, doğru. Yani ulusa kimin ihtiyacı var ki? Onsuz da yapabilirsin mükemmelen. Şu "tire-ulus" yeterince iyi. Bu gibi nedenlerle Hong Kong'ta gündelik hayat deneyiminde bir çeşit yüzer gezerlik duygusu hâkimdir, yani her şeyin yüzer gezer olduğu, her şeyin süreksiz ve geçici olduğu duygusu... Ulusalın olmadığı yerde belli bir odaklanma da olmuyor, kökenle-

ri pek çok yere yayılmış bir olgu. Kentte birtakım süreçlerin etkilerini görüyorsun yalnızca, ama başlangıç noktaları farklı yerlerde bu süreçlerin. Burada, "ulusal"ın yokluğu ve "aidiyet" ilişkisi üzerine de bir şeyler söylenebilir belki. "Yazma" [*writing*] örneğinden yola çıkabiliriz. Bir şey yazdığın zaman daima "birilerine" yönelik yazıyorsundur, bir tür topluluğa. Eğer bir arkadaşlar topluluğu değilse, o zaman bir yabancılar topluluğudur bu. Fakat daima yazıyı yönelttiğin bir topluluk vardır. Aidiyet de bunun gibi işte. Toplum daima orada duruyor, bir anlamda daima ona aitsin. Fakat ne çeşit bir aidiyet olduğu önemli burada. Söylemeye çalıştığım şu, Hong Kong'ta birinci türden bir aidiyet durumu söz konusu değil, yani bir arkadaşlar topluluğuna yazmıyorsun orada, yabancılar topluluğuna yazıyorsun. Ve kentin transit yapısı da bununla ilgili aslında. Buradaki nüansı yakalayabilecek bir diğer kavram [İngilizce'deki] "*haunt*" olabilir belki. Sözcüğün iki anlamı var biliyorsun. Birisi sürekli uğradığın yer anlamına geliyor. Diğeri ise "hortlaklı" anlamında... Yani hortlakların sık sık uğradığı, gezindiği yer ve bu nedenle de boş bir yer, yani başka kimsenin gitmediği bir yer. Böyle çift anlamlı bir sözcük, hem gerçek bir yere karşılık geliyor, hem de hortlaklı, esrarengiz bir yere. Hong Kong da az çok böyle bir yer işte, yani bir çeşit "*haunt*". Sonuçta Hong Kong'ta tüm bu nedenlerle birtakım tuhaf kent deneyimleri ortaya çıkıyor. Ve bu deneyimleri tanımlamak için de kültürel malzemeyi kullanıyorsun. Bu nedenle hep şunu söylüyorum, kenti çözümleme yöntemi olarak kurmacaya yakın biçimler bulmalıyız. Yani, çok ciddi bir toplumsal çözümleme bile yapıyor olsak, spekülatif bir tarzı işin içine katmak zorundayız, çünkü uğraştığımız malzeme bunu gerektiriyor. Kullandığımız çözümleme dili kurmacaya açık olmalı.

A. SUNER: Hong Kong üzerine yazdıkların kimilerince çok eleştiriliyor biliyorsun. Kente bir bütün olarak baktığın, yani "Hong Kong" diye bir şey kavramsallaştırdığın ve bunu yaparken kentin içindeki farklı özne konumlarına duyarlı olmadığın söyleniyor. Şunu sormak istiyorum: Kenti çözümlerken yalnızca, mimari, sinema, yazı gibi birtakım kültürel formlara bakmak yeterli mi?

HALİL NALÇAOĞLU: Sanıyorum sorunun ilk bölümü yöntem konusunu da gündeme getiriyor. Ackbar'ın biraz önce söylediği şey çok ilgimi çekti. Projenin konusu olarak birtakım ufak ayrıntılardan yola çıkmak... Burada yöntem sorusu önem kazanıyor. Bu ufak parçaları nasıl bir bağlama oturtacaksın? Ve bu akla "parça" (*piece*) ve "fragman" (*fragment*) arasındaki farkı getiriyor. "Fragman" genel anlamda kültür hakkında bir şeyler söylerken, "parça" bunu yapamıyor. Yani, "fragman-bütün" ilişkisi ise kurduğun, bunları nasıl bir ku-

ramsal yaklaşım, nasıl bir metodoloji bağlıyor? Mesela burada tikel ve geneli bağlayan fenomenolojik bir yaklaşımdan mı söz ediyorsun? Özellikle kent ya da Hong Kong bağlamında bu ilişkiyi nasıl formülleştiriyorsun?

A. ABBAS: Evet, sorularınız birbirini tamamlıyor sanırım. Eleştirilerle başlayayım... Çok sık söylenen bir şey, yani bunu o kadar çok duydum ki artık klişe oldu benim için, bir çeşit klişe-eleştiri... Evet, şunu söylüyorlar: Ben gözden yitişten söz ediyorum, halbuki benim çözümlememde asıl gözden yiten şey Hong Kong'un kendisiymiş veya gözden yiten şey aslında insanlarmış vesaire vesaire... Halbuki, insanların gözden yitmesi gibi bir durum asla söz konusu değil. Yani retorik olarak iyi bir nokta da, benim yapmaya çalıştığım şeyle hiç alakası yok. Yaptığım iş kesinlikle düz bir edebiyat çözümlemesi, film çözümlemesi, toplumsal çözümleme ya da siyasi çözümleme değil. Kitapta yapmaya çalıştıklarımdan birisi belirli şeyleri ortaya çıkarmaktı (*evoke*). Bu sözcüğü özellikle kullanıyorum, çünkü bunlar "ortada" olmayan şeyler... Çağırılması, çıkarılması gereken şeyler.

H. NALÇAOĞLU: Peçe altında gibi mi?

A. ABBAS: Evet peçe altında, fakat gizli olmak anlamında peçeli değil. Sözünü ettiğim bir diğer gözden yitiş durumu. Buradan "*dis-appearance*" sözcüğünü araya tire işareti koyarak söylüyorum. Yani, görünümün (*appearance*) farklı bir tezahürü olarak gözden yitiş. Aslında tam karşında duran bir şey, fakat görmüyorsun. Kitapta kullandığım imgelerden birisi "tersine halüsinasyon"du. Bu da bir çeşit tersine halüsinasyon durumu işte, yani *dis-appearance*...

Bana "yaptığın işin siyasi bir boyutu var mı?" ya da "nasıl bir siyasi çizgin var?" diye soran insanlara büyük sempati duyuyorum. Cevabım şu, sanıyorum bir siyasi çizgim var. Sokaklarda yürüyüş yapma siyaseti ya da Hong Kong'taki maaş oranlarına bakma siyaseti, ya da sınıf mücadelesine ilişkin argümanlar üretme siyaseti değil – ki bunların tümüne sempatiyle yaklaşıyorum. Yapmaya çalıştığım bunlar değil, ancak tüm bu siyasi kaygılarla çelişmeyen bir şey aynı zamanda. Ve hatta, büyük oranda onlarla dayanışma içinde olan bir şey. Yalnız şu farkla, benimki Hong Kong gibi kentlerde siyasetin daha ele geçmez yanlarıyla uğraşan bir yaklaşım. Yani, deminden beri sözünü ettiğim "ulusal", "ulus-aşırı" ve "kent" arasındaki bağlantı gibi. Bu konferansın başlığında "yerel kırılmalar" denilen şey mesela. Küresel akışların mümkün kıldığı tüm bu yerel kırılmalar... Bunlar hep birbirini tamamlıyor. Bu kırılmalar birtakım yarılmalar da olabilir. Fakat yarık gibi değil de, yalnızca "hafif çarpıklıklar" olarak görülebilirler.

H. NALÇAOĞLU: "Yamukluk" (*skewed*) diyebilir miyiz?

A. ABBAS: Yamuk! Evet en doğru sözcük bu olabilir. Bir çeşit yamukluk. Yani biraz yamulmuş bir mekân... Fakat yok olmuş demek değil bu, hâlâ orada duruyor. Gözden yitişten kastedilen bir şeyin hiçbir iz bırakmadan yok olması değil. İnsanlar, benim çalışmalarımda Hong Kong'un yok oluş anlamında gözden yittiğini söylüyorlar. Halbuki benim sözcüğe verdiğim anlam bu değil. Böyle bir sözcük seçmemin nedeni biraz davetkâr bir sözcük olması, yani pek çok anlama çekilebilen bir sözcük ve bu ara anlamlardan bir sürü şey üretebilirsin. Peki bu uçuk dili, bu argümanları nasıl olup da gerçek ve fiilen yaşanmakta olan toplumsal süreçlere lehimleyeceksin? Halil'in sorusuna geçiyorum burada... Bu toplumsal süreçler gerçek ve fiilen yaşanmakta, ancak bu açık seçik oldukları anlamına gelmiyor. Aşikâr değiller yani, ya da birtakım beylik çözümlemelere uysallıkla teslim olacak türden şeyler değiller. Dolayısıyla, öyle bir dil bulmalısın ki, bir anlamda onların suyuna giderek baştan çıkarmalısın. Kendilerini açık etmeleri için baştan çıkarmak yani...

H. NALÇAOĞLU: Öyleyse bir anlamda senin yazdıkların da fragman ve bütün arasındaki kaymalar anlamında bir çeşit arbitraj belki...

A. ABBAS: Evet, kesinlikle öyle. Burada eklemek istediğim şey, bunu dışarıda durarak yapmıyorum.

H. NALÇAOĞLU: Doğru...

A. ABBAS: Bu gerçekten önemli. Hakkında konuştuğum durumun dışında durmuyorum. Fazlasıyla içli dışlı olduğum bir kentle ilgili konuşuyorum. Fakat aynı zamanda tuhaf bir ilişki bu. Çinli değilim biliyorsunuz, ama hiçbir biçimde Batılı da değilim. Yani Hong Kong'ta benim durumum biraz...

H. NALÇAOĞLU: O da biraz "yamuk" bir durum yani, öyle mi?

A. ABBAS: Yamuğum, evet tam böyle! Toplumsal, duygusal ve entelektüel anlamda yamuk. Belki bu yüzden bir dil bulmanın bu kadar önemli olduğuna inanıyorum. Tıpkı bir şeyleri tasvir etme (*describe*) şeklinin de çok önemli olduğunu düşünmem gibi. Burada sözcüğü tireli yazarsak yine farklı bir anlam çıkıyor, yani "de-scribe", "un-write" gibi. Bazı tür yazılarda (*scripting*), yazılanlar onlara karşı gelinsin diye oradadır. Ama bir şey iddia ederek karşı gelemezsin onlara. Tasvir ederek/yazıyı bozarak (*de-scribe*) karşı gelebilirsin ancak. Neyin işe yaramadığını göstererek, neyin ironik olduğunu... Tasvir bu nedenle önemli. Sözgelimi yakında olmuş bir şeyi tasvir edeyim, Şanghay'daki cep telefonlarıyla ilgili bir örnek bu... Şanghay'da özel sektöre yer açılmasıyla birlikte yeni oluşan girişimciler sınıfı cep telefonunu her yere götürme â-

detinde. Kentteki tüm o çok pahalı otellere mesela... Fakat, telefonunu bu ultra-lüks otellerin restoranlarına götürdüğün zaman sözgelimi, diğer müşterileri rahatsız etmemek için kapalı tutmanı söylüyorlar. Fakat insanlar böyle bir şeyi anlayamıyor henüz. Yani cep telefonu...

H. NALÇAOĞLU: Bir prestij nesnesi değil mi?

A. ABBAS: Kesinlikle. Ve bu yeni dünyaya ait bir nesne, hatta aynı şey. Yani bu telefonları kullanabildiğin için o oteldesin zaten. Telefon ve otel aynı kültürün fragmanları olarak algılanıyor.

H. NALÇAOĞLU: Ve nasıl olur da telefonu yasaklarlar!

A. ABBAS: Evet! Dolayısıyla şu anda Şanghay'da yaşanan durum için henüz ulus-aşırı bir sınıf ortaya çıkmaksızın ulus-aşırılık diyebiliriz. Yani orada ulus-aşırılık var, ama henüz ulus-aşırı bir sınıf yok.

H. NALÇAOĞLU: Burada da bir yamukluk söz konusu yine...

A. ABBAS: Evet, evet... Fakat burada varmak istediğim nokta şu, kültürel bir çözümleme yaparken, sonuca tüm bu ayrıntılardan hareketle ulaşıyorsun. Bu tasvirden yola çıkarak yani. Oteldeyken karşılaştığım bu küçük, önemsiz olay... O anda Şanghay ile ilgili düşünüyordum ve böyle bir olaya şahit oldum ve bir çeşit kuramsal açılım sağladı bana. Bunu belli bir biçimde tasvir ederek birtakım çakışmaların nerede olduğunu söyleyebilirsin. Her şeyden önce mekânın homojen olmadığını gösteriyor bu, farklı zamansallıklardan müteşekkil olduğunu... Yani karşımızda duran somut bir mekân var, fakat çok farklılaşmış, katmanlaşmış bir mekân. Tarihsel olarak katmanlara ayrılmış her şeyden önce. İşte anomalinin ortaya çıktığı nokta bu. Tarihsel katmanların biraradalığını şöyle ifade edebiliriz: Şanghay geçmişe yönelerek ilerlemeye çalışan bir kent. Konferansta da söylediğim gibi, şu ünlü Hollywood filminin adını kullanırsak, "geleceğe dönüş" (*Back to the Future*) değil Şanghay'da yaşanan, ama "geçmişe doğru ileri sarmak" (*Forward to the Past*). Kent, yeniden çekilen eski

4. Abbas konuşmasının başlığında da klasik bir Hollywood filmine, *Casablanca*'ya atıfta bulunuyor: "Şunu Tekrar Çal Şanghay" (*Play it Again Shanghai*)...

5. Abbas konferanstaki sunuşunda 1996'da açılan ve içinde antik Çin vazolarının ve çizimlerin sergilendiği Şanghay Müzesi'nden bahsetti. Abbas'a göre, müzeye girince ziyaretçinin dikkatini ilk çeken, sergilenen nesnelerden ziyade, müze mekânının aşırı derecede temiz oluşu. Müzeyi çevreleyen sokakların pisliğiyle açık bir tezat oluşturan bu temizlik, müzenin, kendisini "yerel mekânın" değil, ama "sanal küresel kültür ağının" bir parçası olarak görme arzusunun bir sonucu. Abbas'ın sözleriyle: "Şanghay Müzesi, yalnızca kentteki sanat eserlerinin sergilendiği bir mekân değil, dünyanın bakıyor olduğu ümidiyle, Şanghay'ın kendi temizlenmiş imgesini sergilediği bir mekân."

bir film gibi. Sanki klasik farklı oyuncularla ve farklı bir izleyici kitlesi amaçlanarak kare kare yeniden çekilmiş hali.[4] Sonuçta tüm bunlar bana göre bir çeşit anormal mekân yaratıyor. Müze örneğini de benzer biçimde kullanmıştım biliyorsunuz sunuş yaparken...

A. SUNER: Şanghay'daki "temiz müze"[5] örneği mi?

A. ABBAS: Evet şu "temiz müze". Bu bir biçimde sözünü ettiğim koruma projesiyle de ilgili mesela... Otel gelişmeci bir proje, müze ise korumacı bir proje. Ama ikisi de benzer bir mantık izliyor. Bunu nasıl ortaya çıkaracaksın? İşte bu noktada "tasvir" meselesi gündeme geliyor. Bunun mantıksal sonucu olarak, yöntemden söz ettiğin zaman ister istemez dilden de söz etmiş oluyorsun. Bence yeni kültür eleştirisinin dili bir ölçüye kadar sözgelimi kurmaca dilinden, sinema dilinden bir şeyler ödünç almalıdır. Yani bir anlamda, hayal gücüne sahip ve spekülatif bir dil olmalıdır. Bu, sosyal bilimlerin dilini izleyen bir dil olamaz. Biliyorsunuz işte, olgular, rakamlar ve tablolar... kesinlikle kuşkuyla yaklaşıyorum böyle şeylere. "Bilimsel temel" denen birtakım deneyler...

H. NALÇAOĞLU: Şu "ödünç alma" kavramı fiilen nasıl iş görüyor açıklar mısın? Basitçe, kurmacanın, sinemanın dilini sosyal bilimlerin diline ekleme çabasından söz etmiyoruz burada, değil mi?

A. ABBAS: Tabii ki değil. Bu konuda yapılabilecek bazı egzersizler olabilir belki. Egzersizlerden bir tanesi şu sözgelimi... Açık ki, kuram bilmek zorundayız. Yani, olup biten şeylerden haberdar olmak gerekiyor. Bu ilginç fikirlerin çoğu belli türde bir "yüksek kuram" dili içerisinde yazılıyor ya da sunuluyor, onu takip edebilmen ve izleyebilmen gerekiyor. Fakat sorun şu ki, demin sözünü ettiğime benzer bir materyalle karşı karşıya gelince, bu dilin sana hiçbir yararı yok. Yani demek istiyorum ki, böyle bir dil kullanarak, mesela demin sözünü ettiğim Şanghay Garden Hotel'deki "mahcubiyet" duygusunu tasvir etmeye çalıştığın zaman, bunun işe yaramadığını göreceksin. Dil oradaki olası bir derinden kavrayış potansiyelini öldürüyor. Bu benim için derinden kavrayış potansiyeli içeren bir durum, çünkü bana yol gösteriyor. Fakat diyelim belli bir akademik dil kullanıyor olsaydım, bu küçük ayrıntıyı ya da bu küçük yamukluğu yakalamam mümkün olmayabilirdi. Yapılması gereken yeniden formülleştirmeyi olanaklı kılacak stratejiler geliştirmek bir anlamda. Yani terimleri olduğu gibi değil, yeniden formülleştirerek kullanmak. Bu da bir "ödünç alma" biçimi olabilir değil mi? Yeniden formülleştirme mekanik

6. Burada Arjun Appadurai'nin konferansta sunduğu "Hayali İskân ve Kentsel Temizlik: 2000'in Bombayı'ndan Notlar" (*Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on*

bir süreç değil. Yeniden formülleştirirken aynı zamanda yeniden kuramsallaştırıyorsun. Ve bunu yaparken yeniden düşünmek zorundasın. Yani basitçe bir şeyi bir şeye uygulama meselesi değil. Kuramı gerçekliğe uygulamak ve sonra oturup onu yazmak gibi bir şey değil amaçlanan. Ödünç alma şöyle formülleştirilebilir belki... kuramı öğrenebildiğin kadar öğrenmek, olabildiğince fazla bilgi edinmek ve sonra öğrendiklerinin tümünü unutmak. Böylece kendini "büyülenmeye" açabilirsin.

A. SUNER: Az önceki politik çizgi konusuna devam etmek istiyorum. Kültür eleştirisi işiyle uğraşan birisi olarak, kendini ne tür bir politika yapma anlayışına yakın görüyorsun?

A. ABBAS: Diyebilirim ki politika yapma anlayışım yaptığım işle ilgili, yani genel olarak "kültür" diye adlandırılabilecek bir alanla... Müdahale edebileceğim yerler bu alanın içindedir sanıyorum. Kültürün, eğitimin vesaire, siyasi alana dahil olduğunu göstermek. Soruya ilk anda verilebilecek cevap bu. Ne tarz bir politikanın en azından gündemde yer almasını isterdin diye sorarsan... Gerçekliğin politikası (*politics of the real*) elbette gerekli. Yani, sokaklarda yürüyüş yapmak, protesto etmek, iktidar aygıtlarıyla bir tür doğrudan yüzleşme... Burada bir çeşit sıcak siyaset anlayışı var ve tüm bunlar gerekli ve önemli. Fakat farklı türden, daha dolaylı, daha belirsiz bir politika yapma anlayışı da olabilir. Mesela enformasyon politikası gibi ya da Arjun Appadurai'nin sözünü ettiği tüm o "hayali" (*spectral*) olgular alanı...[6] Eğer böyle bir tür "hayali gerçeklik" varsa, o zaman doğrudan göremediğimiz pek çok etkiye de maruz kalıyoruz demektir. Yani, göremediğimiz şeyler tarafından yönlendiriliyoruz demektir, enformasyon gibi, tüketim gibi. Eğer bu doğruysa, bu konuda da bir şeyler yapılmalı. Yani, "hayali"nin politikasını dışarıda bırakamayız ki bu gerçek olmayan bir politika da değildir. Benim için sözgelimi duygusal yakınlık politik bir meseledir. Kentlerin yarattığı duygusal etki, yarattığı arzular... tüm bunlar politik meselelerdir. Ve eğer benim bir politik çizgim varsa, bu doğrultuda bir çizgidir sanıyorum. Elbette diğer türden politika yapma biçimlerini dışlamıyor bu. Kültür eleştirisiyle uğraşan insanlar olarak diğer kültür çalışanlarıyla birlikte bizim de yapabileceğimiz bir katkı vardır diye düşünüyorum. Nüanslara karşı belli bir duyarlılığımız var, kullandığımız bir dil var. Bir anlamda bizler "eğitimli gözlemcileriz". Ve belki de bizim gözlemlemek üzerine eğitildiğimiz şeyleri sosyal bilimciler gözlemleyemezler. Onlar daha farklı türden gözlemleri yapmak üzere eğitilmişlerdir. Bu konu-

Millennial Mumbai) adlı tebliğe atıfta bulunuluyor. Appadurai tebliğinde, "ev"in göreli anlamlarından, sokak insanlarının uyudukları mekânı özel alana dönüştürme biçimlerinden, vb. söz ederken "hayali iskân" kavramını kullandı.

daki yaklaşımım böyle...

A. SUNER: Yine önceki sözlerine geri dönmek istiyorum. Demin, tüm bunları yaparken Hong Kong'ta olmak önemli dedin. Bunun önemi nedir tam olarak?

A. ABBAS: Bunun önemi, yalnızca bir "gözlemci" değilsin, sana bir tür "nesnellik" sağlayan belli bir "eleştirel mesafe"den bakma meselesi yani... Başka bir yerde "eleştirel içlidışlılık" (*critical intimacy*) diye bir kavram kullanmıştım. Bunu, farklı türde bir eleştirel duruş anlamında kullanıyorum. Burada nesnellik sadece bir şeylere belli bir mesafeden bakma meselesi değil. Biliyorsunuz bu bütün yapısalcılığın problemidir. Lévi-Strauss'un *Le Regard éloigné*'sinde bir şeylere belli bir mesafeden bakarsın, kullanılan yöntem budur. Şöyle ünlü bir alıntı cümlesi vardır o kitaptan... Lévi-Strauss "insanları sanki karıncaymışlar gibi incelemek istiyorum," der. Evet, karınca. Böylece antropoloji, etnomoloji oluyor! Her neyse, karınca, çünkü karıncalar küçüktür değil mi? Böylece insan toplumuna, küçük bir karınca toplumuna bakar gibi bakıyorsun. Yani, tüm bu "mesafe" fikri işte. Ve söylemeliyim ki, benim kendi çalışmamda hoşuma giden yaklaşım bu tarz değil açıkçası. Benim için, bir şeyin içinde olmak mutlaka o şeyin kendisi olmak demek değildir. Fakat kesinlikle ondan ayrı durmamak demektir. Bir şey hakkında yazmak... dışarıdan bir bakış açısıyla, güvenli bir bakış açısıyla ya da önyargılı bir bakış açısıyla... bir anlamda hepsi aynı kapıya çıkıyor. Benim için, Hong Kong hakkında ne söylüyorsam, eleştirel biçimde ne söylüyorsam, hepsi aynı zamanda bir tür özeleştiridir.

A. SUNER: Kendi konumunu nasıl tanımlıyorsun bu anlamda? Yani Hong Kong'lu birisi olarak mı yoksa farklı bir biçimde mi?

A. ABBAS: Bunu ancak dolaylı bir biçimde cevaplayabilirim belki. Bence, benim kendime nasıl bir etiket koyduğum önemli değil. Çünkü biliyorsun, biz kendi hakkımızda ne düşünmek istersek isteyelim, asıl önemli olan başka insanların bizim hakkımızda ne düşündüğüdür. Ben, "kozmopolit bir entelektüelim" diye düşünebilirim kendi hakkımda, fakat bu başka insanların "yalnızca Hong Kong'lu birisi" diye düşünmelerini engellemez. Dolayısıyla bu konuyu kendime mesele etmeyi bıraktım. Yani, etikete karşıyım filan demek istemiyorum. Tüm söylemek istediğim, benim kendime ne isim verdiğimin insanların bana ne isim vereceği üzerinde pek etkisi yok.

A. SUNER: Az önceki sorumun devamı niteliğinde bir şey sormak istiyorum. Hong Kong hakkında yazarken yaptığın iş şöyle bir risk taşımıyor mu? Senin hikâyen bütünsel bir anlatıya dönüşüyor, "Hong Kong'un hikâyesi"ne dönü-

şüyor. Ve bu hikâye kent hakkında anlatılabilecek diğer hikâyeleri, farklı özne konumlarından anlatılabilecek hikâyeleri susturma potansiyeline sahip. Yani sen belirli bir özne konumundan konuşuyorsun. Ancak bunun ne olduğu çok da açık değil hikâyende. Farklı özne konumlarının, farklı grupların deneyimlerinin üzerinde "aşkın bir kent anlatısı" ortaya koyuyorsun adeta. Bunun taşıdığı riskler hakkında ne diyeceksin?

A. ABBAS: Evet, anladım. Karşılaştığım bir diğer eleştiri de bu zaten. Dışarıda Hong Kong'u gözden yitirmiş olduğum için eleştiriliyorum, içeride de bu nedenle. Yani, "sen Hong Kong adına konuşma hakkını nereden buluyorsun?" diye. Özellikle de benim konumumda birisi, yani Çinli olmayan vesaire, ne hakla Hong Kong adına konuşuyor sorusu... Fakat hep söylüyorum, bunun cevabı yazdığım şeylerde var zaten. Kendimi Hong Kong'un sözcüsü olarak filan görüyor değilim, bu çok açık. Hong Kong adına konuşmuyorum. Bunu söylerken amacım alçakgönüllülük etmek değil. Şunu sorguluyorum: Kim Hong Kong adına konuşabilir ki zaten? Yani tamam ben ehil değilim konuşmaya, ama kim ehil?

A. SUNER: Benim sorum bu değildi ama... Ben senin ehil olup olmadığını sorgulamıyorum. Anlatının kendini bütünsel bir anlatı olarak sunma riski taşıyıp taşımadığını soruyorum.

A. ABBAS: Peki anladım. Kitaba baktığın zaman, orada sürekliliği olan bir anlatı yok aslında. Bir anlatı var elbet, fakat içinde zamansal atlamalar, farklı zamansallıklar olan bir anlatı. İçinde boşluklara yer veren bir hikâye etme biçimi diyebiliriz buna. İçi farklı şekillerde doldurulabilecek boşluklar var anlatıda. Bunlar aynı zamanda değişime yer açan boşluklar, mücadeleye yer açan boşluklar... Gündelik hayatın içinde, kent mekânlarında rastlanabilecek türden şeyler bunlar aslında. Ben metinde boşlukları belirgin kılmaya çalıştım. Bunu yapmak için biraz "yamultulmuş" bir bakış açısı gerekiyordu, boşlukları yakalayabilecek bir yöntem... Anlatıya ilişkin en önemli şey bu boşluklardır. İçi boş, henüz dolmamış mekânlar gibi... Pek çok farklı şey çıkabilir buradan.

A. SUNER: Son olarak, İstanbul hakkındaki izlenimlerinden söz eder misin?

A. ABBAS: İstanbul hakkında konuşmak bana düşmez elbette. İzlenimlerim son derece sınırlı ve yüzeysel şu aşamada. Ancak diyebilirim ki, duyduklarım ve gördüklerim fazlasıyla ilgimi çekti. Ne tarz bir çözümleme yöntemi bu kente uygun düşer sorusu var kafamda. İstanbul'u "tasvir etme" (*de-scribing*) yolları bulunmalı mutlaka. Yapmakta tereddüt ettiğim karşılaştırmalardan birisi şu: Sanıyorum İstanbul da Hong Kong'ta olan bazı "yamuk" karakteris-

tiklere sahip. Şu aşamada böyle bir karşılaştırma yapmaya teşebbüs edebilecek konumda bile değilim elbette, ama bazı örtüşmeler olabileceğini sezinliyorum. Farklı toplumsal düzlemlerin bir arada var olması gibi örneğin ya da mekânın farklılaşmış olması gibi... Ancak farklılaşma mekânsal olarak tespit edilemiyor, farklı toplumsal gruplar iç içe geçmiş. Bir diğer ilginç karşılaştırma noktası, İstanbul ve Şanghay gibi kentleri birbirine bağlayan "tarih" sorusu olabilir. Şanghay'da olduğu gibi burada da tarih büyük oranda kent hayatının bir parçası haline gelmiş. Yani kentte belli bir tarihi hava var. Ancak burada "tarih" bir tür nostaljiye karşılık gelmiyor, tam tersine bir tür probleme karşılık geliyor, sürekli o veya bu şekilde yüzleşilmesi gereken bir problem. Bu kentlerde hep karşımıza çıkacak olan bir problem, kaçınılması olanaksız. Hong Kong elbette bu anlamda çok farklı. Şu "koruma" meselesi örneğin... Hong Kong'ta böyle bir mesele yok, çünkü korunacak bir şey yok!

A. SUNER: Bu söyleşi için çok teşekkür ediyoruz Ackbar.

A. ABBAS: Benim için zevkti.

—

HONG KONG'TAN İSTANBUL'A KENT FRAGMANLARI

Asuman Suner

Yabancı bir kenti tanımak tuzaklarla dolu bir süreç... İnsan çoğu zaman en keskin yargılara kenti en az tanıdığı dönemde varıyor. Bu dönemde, kentin hikâyesini anlatmak, kente dair her şeyi birkaç sözcüğe sığdırmak mümkün gibi görünüyor. Kentte kalış süresi uzadıkça, izlenimler karmaşıklaşıyor, kenti açıklayan bütünsel bir anlatı oluşturmanın imkânsızlığı ortaya çıkıyor. Giderek, kentin hikâyesi insanın kendi hikâyesine, yaşadığı diğer kentlerin hikâyelerine karışıyor. Kent, içine girildikçe çoğalan, parçalanan, farklılaşan bir imgeler/hikâyeler toplamına dönüşüyor. Kent fragmanlarını farklı biçimlerde dizerek, farklı anlatılar oluşturmak, farklı sonuçlara varmak mümkün. Fakat, insan bunu ancak ortaya çıkan anlatının eksik, yanlı ve kurgusal olduğunu baştan kabullenerek yapabilir.

1995 sonbaharında Hong Kong'a ilk kez gittiğimde zihnimde kente ilişkin oluşan yargı son derece netti: "Çirkin". O dönemde beni en fazla şaşırtan şeylerden biri, kentte yeni tanıştığım "yabancıların" (genellikle Kuzey Amerikalı ve İngilizler), Hong Kong'u ne kadar İstanbul'a benzettiklerini söylemeleri oldu. Gerçi kenti görmeyeli yıllar olmuştu ama, İstanbul'un hiçbir biçimde Hong Kong'a benzemediği, her şey bir yana, "güzel" bir kent olduğu çok açıktı benim için. Bu benzetme, tüm Batı-dışı kentlere aynı ayrıcalıklı konumdan bakan Kuzey Amerikalı ve İngiliz üst/orta sınıf profesyonellerin yüzeysel gözlemlerini yansıtıyordu. Böylesi indirgemeci bir perspektife duyduğum tepkiden ötürü, uzun süre Hong Kong'u İstanbul'dan ayrı tutmaya gayret ettim zihnimde. Ancak zamanla, iki kent kaçınılmaz olarak birbirinin içine geçmeye başladı ve giderek İstanbul gözüyle bakar oldum Hong Kong'a. Böyle bir çapraz okumanın cazibesi, iki kent arasında kimi zaman benzerliklerin arkasındaki farklı dinamikleri, kimi zamansa farklı gibi görünenin arkasındaki benzer ilişki biçimlerini fark etmenin yarattığı kışkırtıcı keşif sürecinden kaynaklanıyordu. Yıllar içinde, Hong Kong'a ilişkin zihnimde oluşan ilk yargı büyük bir dönüşüm geçirdi. Bu kent hiçbir şey öğretmediyse, "çirkin"in estetik bir kategori olabileceğini öğretti bana. Kentin ilk başta katlanılmaz gelen yanlarını (kalabalık, klostrofobi duygusu, sıcak, nem, kirlilik, biteviye hareket ve acele hali, itiş kakış ortamı, vb.) giderek kanıksamaya, sevmeye, hatta bun-

lardan zevk almaya başladım! Ancak, Hong Kong'a en fazla ısındığım zamanlarda bile, daima İstanbul'u kayırdım kafamın içinde. Tam da Hong Kong'un İstanbul karşısında "başarısı" ve "üstünlüğü"nün göstergesi olarak düşünülen vasıflar (kentin ekonomik başarısı, insanların işkolikliği, kent düzeninin rasyonel işlemesi, insanların kurallara uyması, vb.), benim gözümde kenti sevimsiz ve ruhsuz kılıyordu. Zihnimde, bunun karşısına romantize edilmiş (daha insani, daha keyifli, daha başına buyruk) bir İstanbul imgesi koymayı başardım daima.

Bu yazıda bir Hong Kong/İstanbul karşılaştırması yapmayı amaçlıyor değilim. İki kentin tarihsel gelişim süreçlerindeki benzeşmezliğin yöntemsel olarak böyle bir karşılaştırmaya elvermediğini düşünüyorum. En basit biçimiyle söyleyecek olursak, İstanbul, tıpkı Şanghay, Bombay gibi, uzun ve karmaşık bir tarihe sahip, geçmişten gelen aidiyet ve sahipleniş iddialarına zemin teşkil eden, bunların sonucu ortaya çıkan etnik, dinsel ve kültürel mücadelelere sahne olmuş bir kent. Bu tarihi kentlerden farklı olarak, Hong Kong, yalnızca bir buçuk yüzyıl önce neredeyse boş bir ada üzerine sıfırdan bir ticaret merkezi olarak kurulmuş ve daha sonra dışarıdan göç alarak gelişmiştir. Belki tam da bu nedenle Hong Kong küresel kapitalizme entegre olma sürecinde diğer kentlerin sahip olmadığı bir avantaja sahip. Onların taşıdığı tarihsel bagajı –tüm ideolojik ağırlığıyla– taşımaksızın, baştan itibaren tüm enerjisini ekonomik gelişmeye aktarmış, deyim yerindeyse yarışa zaten önde başlamış bir kent.

Bu yazıda, Hong Kong örneğini, özellikle geçtiğimiz on yıldır İstanbul'un (ve Türkiye'nin) gündeminde önemli yer tutan küreselleşme sorunsalına farklı bir mercekten bakmayı sağlayacak biçimde tartışmaya çalışacağım. Bunu yaparken Hong Kong'u açımlayan bütünsel bir anlatı oluşturmaya yeltenmek yerine, kente ilişkin bu tartışma açısından önem taşıyabilecek bir dizi olgu ve gözlemi alt alta sıralayacağım. Başta da söylediğim gibi, kent fragmanları farklı biçimlerde dizilerek farklı anlatılar elde edilebilir. Bu yazıda, fragmanları seçme ve dizme sürecinde etkili olan argümanı kabaca şöyle özetlemek mümkün: Türkiye'de özellikle geçtiğimiz on yıldır ivme kazanan "devlet-demokrasi-sivil toplum" tartışmaları bağlamında, farklı ideolojik görüşlere sahip kesimler, soyut ve bütünsel bir kategori olarak tanımlanan "devlet"e muhalif olma konusunda fikir birliği içinde görünüyorlar. Devlete yönelik eleştiriler birbirini tamamlayan iki tema etrafında yoğunlaşıyor. Devletin yapması gerekenleri yapmaması (merkeziyetçi devlet örgütlenmesinin hantal, ağır ve kifayetsiz bir yapıda olması sonucu devletin sağlamakla yükümlü olduğu hizmetleri gereğince sağlayamaması) ve yapmaması gerekenleri yapması (gücünü kötüye kullanarak baskı ve şiddet uygulaması). Kötü örgütlenmiş

devlet aygıtı kendi güçsüzlüğünü kamufle etmek için sürekli kaba güç gösterisi yapmak, kendi acizliğini bir tür "sıcak şiddet" tehdidiyle perdelemek durumunda. Bu noktada "küreselleşme" kendi içinde olumlu ve devlet yapısından kaynaklanan sorunları çözme potansiyeline sahip bir alternatif olarak algılanıyor. Devlete atfedilen "kapalı", "içe dönük", "atıl", "dünyadan kopuk" gibi vasıfların aksine, küreselleşmeye bir tür "dışarıya açıklık", "dinamizm", "dünya standartlarını yakalama", vb. vaadi olarak bakılıyor. Kanımca, devlet-demokrasi-sivil toplum ekseninde üretilen tartışmalar, devlet kaynaklı "sıcak şiddete" karşı haklı bir duyarlılık ve tepki ortaya koyarken, küreselleşme süreçleri sonucu ortaya çıkan yeni sınıflar ve uluslar hiyerarşisi içinde şekillenmiş "soğuk şiddet" türlerine karşı benzer bir duyarlılık sergilememektedirler. Bu argüman temelinde, Hong Kong'a ilişkin fragmanları seçerken, vurguyu, kentte küreselliğin ne anlama geldiği ve küreselliğin ürettiği "soğuk şiddet" üzerine yapacağım.

*

Hong Kong küresel bir kenttir. Hong Kong, malların, insanların ve paranın içinden süratle akıp geçtiği, gelişmiş hizmet ve finans sektörleriyle bu akışkanlığı maksimum düzeyde hızlandırmak ve pürüzsüzleştirmek konusunda uzmanlaşmış bir küresel kenttir. Singapur ve Tokyo ile birlikte Hong Kong, Doğu Asya' nın en gelişmiş finans ve ticaret merkezidir. Asya-Pasifik bölgesindeki çok uluslu şirketlerin %47'sinin (toplam 819 şirket) merkezi Hong Kong'ta bulunmaktadır.[1] Aynı şekilde CNN televizyonu, *Time* dergisi gibi uluslararası basın kuruluşlarının Asya merkez büroları Hong Kong'ta konuşlanmıştır. Ada, sömürgeleştirilmesinin nedeni olan Çin'le dış dünya arasında ticaret köprüsü olma rolünü hâlâ sürdürmekte, başta ABD olmak üzere Batılı ülkeler devasa ölçekteki Kıta Çini pazarına Hong Kong aracılığıyla girmekte, aynı şekilde Çin de ihracatını büyük oranda Hong Kong üzerinden yapmaktadır.[2] 1997 yılında Çin'in toplam ihracatının yarısı Hong Kong limanı üzerinden gerçekleşmiştir.[3] Hong Kong küresel kent statüsünü, stratejik cografi konumuna ve gelişkin ekonomik altyapısına olduğu kadar, sömürgecilik deneyiminin şekillendirdiği kültürel yapısına da borçludur.

*

Hong Kong'u karakterize eden faktörlerden birisi alan kısıtlılığıdır. Hong Kong dünyada nüfus yoğunluğu en fazla olan kentler arasındadır (toplam alanı 400 mil kareden biraz fazla olan kentte 6.5 milyonun üzerinde insan yaşamaktadır).[4] Adanın sarp tepelerle kaplı coğrafyası nedeniyle, kentte yerleşime elve-

rişli alan son derece kısıtlı ve yetersizdir. Hong Kong'ta arazi sorunu, hem makro ekonomi politikalarını belirlemede, hem de gündelik kent yaşamına ilişkin düzenlemelerde daima belirleyici bir faktör olmaktadır. Alan kısıtlılığının kent yaşamını şekillendirici etkileri, görsel olarak çarpıcı biçimde dışavurur. Kenti hiç görmemiş olanlar için bile, medyada yer alan görüntüler bazında Hong Kong'u ifade eden en tipik imge, yüksek binalarla çevrili, daracık ve aşırı kalabalık caddelerdir. Kenti görmüş olanlar, söz konusu imgelerin mevcut koşulları hiç abartmadığını, hatta bazı durumlarda hissedilen yoğun klostrofobi duygusunu yansıtmakta yetersiz bile kaldığını bilirler. Sık ve dikine yapılaşmanın yarattığı klostrofobi duygusuna katkıda bulunan bir faktör, kent mekânının, gündelik yaşam içinde verimliliği artırmaya yönelik olarak çok katmanlı ve çok amaçlı kullanılmasıdır. Devasa gökdelenlerin arasında daracık kalan caddelerin kent kalabalığını taşıması olanaksız olduğundan, sokaklardaki insan akışı, binaları üstten birbirine bağlayan tüp geçitlere kaydırılarak hafifletilmeye çalışılmıştır. Kentin altıysa, son derece hızlı ve etkin bir metro şebekesiyle örülmüştür. Bu üç düzey –caddeler, onları üstten kuşatan tüp geçitler ve alttaki metro şebekesi– günün her saatinde kesintisiz ve yoğun bir insan akışına sahne olur. Hong Kong, günün her saatinde kalabalık ve işleyen bir kenttir.

*

Hong Kong emlak fiyatları açısından dünyanın ikinci en pahalı kentidir. Yerleşime elverişli alan kısıtlılığı Hong Kong'ta emlak fiyatlarını doğrudan etkilemektedir. Hong Kong ekonomisinin bel kemiğini oluşturan emlak sektörü, hükümet mülkiyetindeki arazinin belirli dönemlerde küçük parçalar halinde inşaat sektöründeki dev tekellere devredilmesi ve bu arazi üzerine inşa edilen yüksek yoğunluktaki yerleşim birimlerinin (genellikle dev gökdelenler) satışa sunulması şeklinde örgütlenmiştir.[5] Hükümetin büyük inşaat şirketleriyle işbirliği halinde piyasayı tümüyle kontrol altında tutması sonucu, emlak piyasasında talebin daima arzın üzerinde olduğu bir denge sağlanmakta ve böylece daire fiyatları çok yüksek seyretmektedir.[6] Emlak piyasası anlamında Hong Kong, Tokyo'dan sonra dünyanın ikinci en pahalı kentidir. Arazi kısıtlılığının Hong Kong mentalitesini nasıl şekillendirdiğini değerlendirirken, Rey Chow, Hong Kong'ta "toprak" kavramının algılanış biçiminin diğer toplumlardan farklı olduğunu iddia eder. Chow'a göre, "eğer toprak ve mekân ulusların büyüklük emellerine ve kahramanca bir tarih nosyonuna ilham veren şeylerse, Hong Kong'ta toprak ve mekân çok farklı bir anlam taşımaktadır" (Chow, 1998b: 169). Ulusun ortak geçmişine ve kökenlerine ilişkin sembolik atıf ve kutsamalardan tümüyle arınmış bir biçimde, Hong Kong'ta top-

rak yalnızca değişim değeriyle tanımlanan salt bir meta olarak algılanmaktadır.

*

Hong Kong bir buçuk yüzyıl önce bir liman kenti ve ticaret merkezi olarak sıfırdan kurulmuştur. Hong Kong'ta kent tarihi sömürgeleşmeyle birlikte başlar. Afyon Savaşları'ndaki yenilgisinin ardından, Çin'in İngiltere'ye vermek durumunda kaldığı bir dizi ticari ve askeri imtiyazın parçası olarak, 1842'de Hong Kong adası yüzyıllık bir süreyle İngiliz yönetimine devredilmiştir. (Sömürgeleşme öncesi dönemde, adada toplam nüfusu 5.000'i geçmeyen birkaç balıkçı köyünün olduğu biliniyor.) Diğer sömürgelerden farklı olarak, İngiltere'nin Hong Kong'u alırken amacı, bölgenin doğal kaynaklarını ve insan gücünü kullanmak değil, deniz ticaretinde stratejik bir uğrak noktası olarak işlev görebilecek güvenli bir liman yaratmak olmuştur.[7] Dolayısıyla Hong Kong özelinde sömürgeleşme, üzerinde halihazırda yaşanmakta olan "toprakların" istilası anlamını taşımaz (bunu, Chow'un Hong Kong'ta "toprak" nosyonunun algılanışına dair argümanını destekleyen bir diğer tarihsel olgu olarak düşünebiliriz). Bu anlamda, Hong Kong sömürgeleştirilmiş bir kent değildir, adada kentleşme süreci sömürgeleşmenin ardından dışarıdan göç alarak başlamıştır. Diğer bir deyişle, adanın kentleşme süreci sömürgeleşmenin ve kapitalistleşmenin doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkmış, Hong Kong sıfırdan bir ticaret kenti olarak kurulmuştur. Yine Chow'un sözlerine başvurursak:

> Hong Kong bir kent olarak, modern ticari merkez konumuna uzun bir içsel kültür birikiminin sonucunda ulaşmadı; Hong Kong, antik kentlerin çekim gücünü oluşturan, ulusal hazineler, kıymetli anıtlar gibi, köklü uygarlıkların tipik sembollerinin hiçbirine sahip değildir. Hong Kong'un kentliliği, uluslararası ya da kozmopolit statüsü, onu bu statüye kavuşturan zorbalıktan, yani İngiliz emperyalizminden, ayrı düşünülemez... Bu anlamda, sömürge statüsüyle birlikte, ekonomi ve ticaret Hong Kong'un "kökenleridir" (Chow, 1998b: 175-6).

*

Hong Kong "geçicilik mentalitesi"nin şekillendirdiği "transit" bir mekân olarak gelişmiştir. Hong Kong adasının nüfusu, sömürgeleşme ve kentleşme sürecinin ardından dramatik biçimde artarak, yirminci yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde bir buçuk milyona ulaştı (Faure, 1997: 149). Bu, Çin ve diğer çevre ülkelerden para kazanmak ümidiyle gelen ve Xiaoying Wang'ın deyişiyle Hong Kong'ta bir çeşit "geçicilik mentalitesi"yle var olan göçmen bir nüfustu (Wang, 1998: 3). Hong Kong toplumunu biçimlendiren bir anlamda bu

"geçicilik mentalitesi" ya da hayatı hep başka bir yere referansla yaşamak olgusu olmuştur. Geçicilik mentalitesi, halihazırda yaşanan yere en alt düzeyde duygusal ve maddi yatırım yapmayı, uzun erimli gelecek planlarını hep "bir gün geri dönülecek" ya da "bir gün gidilecek" başka bir yerle ilişkili olarak kurmayı gerektirir. Bu, halihazırda yaşanan yeri hiçbir zaman tam anlamıyla sahiplenmemek ve aidiyet duygusunu daima başka bir yerle ilişkili olarak kurmak demektir aynı zamanda. Yüzyılın ortalarına kadar, Çin'den göç etmiş nüfus için bu "başka yer", ailelerinin, geçmişlerinin, kökenlerinin bulunduğu Kıta Çini'ydi. Çin kökenli göçmenler, hep bir gün anavatana dönmenin hayalini kurarak, geride bıraktıkları yakınlarıyla ilişkilerini yoğun biçimde sürdürerek yaşadılar Hong Kong'ta. Ancak Komünist Devrim sonrası Hong Kong'un Çin'le bağlantıları kesildi. Devrimi izleyen dönemde, pek çokları için Çin "geri dönülmek" istenecek bir yer olmaktan çıkıp "kaçılmak" istenecek bir yere dönüştü.

Bugün Hong Kong'taki genç ve orta yaşlı kuşakların Çin'le bağlantıları eskisi kadar güçlü değil. Geçtiğimiz birkaç on yıldır Hong Kong'un küresel ekonomiyle bütünleşme sürecinin ardından "başka yer" işlevini, bir dizi Batılı merkez üstlendi. Bu dönemde Hong Kong'ta orta sınıf ailelerin büyük bölümü, çoğu zaman ciddi maddi fedakârlıklarda bulunmayı da göze alarak ailenin genç fertlerini eğitim ya da çalışma amacıyla dışarıya göndermenin koşullarını yarattılar. Orta sınıf kökenli bu göç hareketinin nedenleri büyük oranda politikti. Göç dalgası, 1984'te İngiltere ile Çin hükümetleri arasında imzalanan ve kentin 1997'de Çin yönetimine devredilmesini karara bağlayan anlaşmanın ardından yoğunlaştı. Kentin geleceğine ilişkin politik belirsizliğin yarattığı tedirginlik, 1989 Tienanmen Meydanı olaylarında Çin'in demokrasi yanlısı eylemcilere karşı katı bir tutum alması ve şiddete başvurması sonucu karamsarlığa dönüştü. Bunun ardından, Hong Kong'ta, güvenli bir geleceğin ancak bir "başka yer"de kurulabileceği düşüncesi adamakıllı yaygınlık kazandı. 1989 sonrası, on binlerce Hong Kong'lu Batılı ülkelere göç etti. Güvenli bir ülkede ev sahibi olmak, iş kurmak Hong Kong toplumunun ortak özlemi haline geldi. (Kanada'da Vancouver, ABD'de California ve Avustralya, 1980'lerden itibaren Hong Kong halkının en fazla rağbet ettiği bölgeler oldu. Bugün Vancouver'da Hong Kong kökenli Çinliler en kalabalık göçmen grubunu oluşturuyor.) Herkesin planı, aile fertlerinden birkaçının dışarıda yerleşmesine destek sağlayarak, durumun "kötüleşmesi" halinde ailenin diğer fertlerinin de Hong Kong'u terk etmesini mümkün kılacak şartları oluşturmaktı. Ackbar Abbas, göçün yalnızca yer değiştirmek demek olmadığını, aynı zamanda yerin doğasının değişmesi anlamına da geldiğini söylüyor (Abbas, 1999: 72). Hong Kong'ta göç olgusu, insanların fiilen yer değiştirmesinden ziyade, yer değiştirme fikrinin yoğun olarak yaşanması sonucu, yerin doğası-

nın değişmesi şeklinde ortaya çıktı. Hong Kong'u transit bir mekân yapan, kentin kuruluşundan bu yana "göç" fikrinin daima yerin doğasını dönüştürmüş olmasıdır. Kuruluşundan itibaren Hong Kong daima transit bir mekân olmuş, insanlar kentte hep bir "geçicilik mentalitesi"yle var olmuşlardır.

*

Hong Kong'ta ulusal aidiyet konusunda ilgisiz bir tavır alış vardır. Ancak ulusal aidiyet konusundaki ilgisizlik, negatif bir aidiyet, bir şeylerin reddi üzerine kurulmuş, tepkisel bir kimlik olarak düşünülmemelidir. Buradaki ilgisizlik kendini bir geleneğin ne takipçisi ne de reddi olarak konumlandıran bir tavır alıştır. Ackbar Abbas'ın Kıta Çini ve Tayvan kültürleriyle, Hong Kong kültürü arasında yaptığı karşılaştırma bu noktada aydınlatıcı olacaktır.

> Kıta Çini ve Tayvan'daki Çin kültüründen farklı olarak, Hong Kong kent kültürünün izleri uzun bir gelenek içerisinde sürülemez. Tayvan ve Komünist Çin'de kültür kavramı ve kültürün kullanımları farklı olsa da (Tayvan kendini bir geleneğin devamı olarak görürken, Kıta Çini gelenekten kopuşun simgesi olarak görür), her iki durumda da bir süreklilik ya da kopuş olarak geleneğin varlığı söz konusudur (Abbas, 1997b: 203).

Hong Kong, Tayvan gibi, kendi kimliğini geleneksel Çin kültürü geleneğine dayandırmaz, kendini otantik bir geleneğin taşıyıcısı ve devamı olarak kurmaz. Ancak, Komünist Çin örneğinde olduğu gibi, geleneksel kültüre devrimci bir karşı çıkış ve yeni bir kültürün inşası da söz konusu değildir Hong Kong'ta. Başka şekilde söylersek, Hong Kong'un ne "otantik" bir kültürel mirası, ne de "otantik" bir Kültür Devrimi vardır.

*

Hong Kong toplumu kendine özgü bir dil karmaşası içinde yaşamaktadır. Aidiyet ve sahiplenme duygularının fazlasıyla güçlü olduğu milliyetçi akımlar için, toprak ve dil bu duyguların ayrıcalıklı nesneleridir. Toprak ve dile büyük bir hassasiyetle sahip çıkılır, toprak ve dille kurulan aidiyet ilişkisine sorgulanamaz bir kutsallık atfedilir. Tarihsel olarak "ulus-dışı" bir mekân olarak kurulmuş Hong Kong kentinde, aidiyet temelli ideolojiler doğal olarak güçlü değildir. Bunun sonucunda, Hong Kong toplumunun "toprak" ve "dil"le ilişkisinde kutsayıcı bir sahipleniş eğilimi yoktur. Rey Chow'un Hong Kong'ta toprak olgusunun yalnızca değişim değeriyle tanımlanan bir meta olarak algılandığına ilişkin iddiasına yukarıda değinmiştim. Denebilir ki, tıpkı "toprak"ın algılanış biçiminde olduğu gibi, Hong Kong'ta "dil" de ulusal kimliğe,

kültürel geleneğe, ortak bir geçmişe dair atıflardan arınmış olarak, büyük oranda faydacı terimlerle tanımlanmaktadır. Quentin Lee (1994), dil eğitimi ve dil kullanımı açısından Hong Kong'u şizofrenik bir toplum olarak nitelendirir. Hong Kong'ta yerleşik nüfusun %98'ini oluşturan Çin kökenli halkın gündelik hayatta konuştuğu dil, Kantonca denilen ve Çin'in güneyindeki Kanton bölgesinde yaygın olarak kullanılan lehçedir. Kantonca, Kıta Çini'nin resmi dili olan ve "gerçek ve doğru" Çince olarak kabul gören Mandarin'le yazılış olarak benzeşmekle birlikte, ses ve anlam olarak ondan farklıdır. Öyle ki, Kuzey Çin'den, sözgelimi Pekin'den gelen birisi kendi konuştuğu Çince ile Hong Kong'ta derdini anlatamaz. Sömürgecilik dönemi sırasında, İngiliz idaresi diğer sömürgelerde olduğu gibi Hong Kong'ta da yerel dili yok sayarak İngilizce'yi resmi dil ilan etmiştir. Bunun sonucunda eğitim, yargı gibi alanlarda kullanılan dil 1997'ye kadar İngilizce olarak devam etmiştir. Hong Kong'ta İngilizce kullanımı resmi ve idari alanla sınırlı kalmayıp, özellikle 1980'lerden itibaren kentin küreselleşme sürecine paralel olarak gündelik hayat içinde de yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemde, kentin hızla ulus-aşırı kapitalizme entegre olması, bunun sonucu toplumsal yapısının daha kozmopolit hale gelmesiyle birlikte, Hong Kong'ta devlet ve özel sektördeki tüm üst ve orta kademeli işler için iyi düzeyde İngilizce bilmek bir zorunluluk halini almıştır. Aynı şekilde, dükkân işletenler, taksi ve otobüs şoförleri, tezgâhtarlar, garsonlar, seyyar satıcılar, temizlik işçileri, vb. için de temel bir İngilizce bilgisi aranır olmuştur. Burada ilginç olan, Hong Kong halkının yabancı bir dilin kendilerine böyle kuşatıcı biçimde dayatılmış olmasını bir "ulusal" onur meselesi haline getirmeyip konuya ekonomik faydacılık perspektifinden yaklaşmasıdır. Tıpkı "toprak"ın simgesel kutsamalardan arındırılıp bir meta olarak algılanması gibi, Hong Kong'ta dil de potansiyel ekonomik getirisiyle tanımlanan bir meta olarak algılanmaktadır. Lee'nin sözleriyle söylersek:

> Hong Kong'un uluslararası bir ticaret merkezi olduğu ve kent nüfusunun göreli yüksek bir ekonomik özgürleşme yaşadığı 1990'lar döneminde, İngilizce, sınıf atlama ve orta kademeli işlere girebilmek için bir gereklilik olmayı sürdürmektedir. Böylece dil, ya öğretim aracı ya da kariyerini ilerletmenin aracı olarak görülmekte, Hong Kong'un kapitalist ekonomisi içerisinde dil de bir metaya dönüşmektedir (Lee, 1994: 13).

1997 Temmuzu'nda yaşanan el değiştirmenin ardından, Hong Kong'taki dil kargaşası yeni bir boyut kazandı. El değiştirme olayını milliyetçi bir perspektiften "anavatana dönüş" şeklinde yorumlayan Çin yönetimi, Hong Kong'un ekonomik dinamizmini ve bu dinamizmin devamı için gerekli olan küresel kent statüsünü riske sokmadan, Çin'in Hong Kong'un yeni "sahibi" (ya da yeni "vatanı") olduğu gerçeğini vurgulayabilecek stratejiler geliştirme-

ye başladı. Bu çerçevede, Çinli yöneticiler İngiliz sömürge yönetiminin miras bıraktığı modeli izleyerek yerel dili bir kez daha yok saymak pahasına, eğitim, hukuk gibi alanlarda kullanılan resmi dili bu defa İngilizce'den Mandarin'e çevirdiler.[8] Bu radikal değişimin pratikte yol açtığı sorunları ve aksaklıkları tahmin etmek zor olmasa gerek (tüm orta-dereceli okullarda, mahkemelerde, vb. kullanılan dil bir anda İngilizce'den Mandarin'e geçti!). Ancak Hong Kong halkı yine konuya ekonomik faydacılık perspektifinden yaklaştı ve Çin'le artan ticari ve kültürel ilişkiler nedeniyle bu kez Mandarin bilmenin sağlayacağı ekonomik kazançlar fikrinden hareketle kentte yoğun bir Mandarin öğrenme furyası başladı.

*

Hong Kong'un ekonomik başarısını açıklarken yaygın olarak dile getirilen görüşlerden birisi, kentin ulaştığı maddi refahın politik yoksunluğun bir sonucu olduğu tezidir. Hong Kong'un geçicilik mentalitesinin şekillendirdiği transit bir mekân oluşu bir anlamda ulus-aşırı kapitalizmin operasyonları açısından ideal bir ortam yaratmaktadır. Sömürgeleşme sürecinin başından itibaren Hong Kong bir ticaret merkezi olarak öne çıkmış, politik ve kültürel faktörlerin ekonomiye müdahalesi daima en alt seviyede tutulmuştur. Tam da bu nedenle, Hong Kong İngilizler açısından diğer eski sömürgelerinden farklı olarak gururla sahiplendikleri bir "model sömürge"dir. Politik anlamda kulağa pek hoş gelmediği için "model sömürge" lafı çok sık telaffuz edilmese de, Hong Kong'un hızlı ekonomik büyüme ve modernizasyon anlamında örnek bir gelişme modeli ortaya koyduğu yaygın olarak kabul gören bir görüştür ve bu başarılı gelişme modelinin arkasında Hong Kong toplumunun "ekonomizm"inin ya da "maddiyatçı" mentalitesinin yattığı iddia edilmektedir. Bu yaklaşıma göre, Hong Kong'ta sömürgeci idarenin kamusal alana yönelik talepleri ve politik katılımı kısıtlaması, zaten ilk planda maddi kazanç beklentisiyle adaya gelmiş olan göçmen nüfusun enerjisini tümüyle ekonomi alanına kanaliz etmesine neden olmuştur.[9] Diğer sömürgelerden farklı olarak, 1997'ye kadar fiilen İngiliz idaresi altında yaşayan Hong Kong toplumunda halkı yöneticilerle karşı karşıya getiren ideolojik ve politik gerginlikler yaşanmamış (Kültür Devrimi'nin hemen ardından ortaya çıkan ve derhal bastırılan komünizm yanlısı kıpırdanış Hong Kong tarihi içinde bir istisnadır), herhangi bir sıcak şiddet olayı meydana gelmemiştir.[10] Politik yoksunlukla (demokrasi ve kendini yönetme hakkından yoksun olmak) ekonomik fazlalık arasında bir nedensellik ilişkisi kuran bu yaklaşım kuşkusuz oldukça indirgemecidir. Dahası bu yaklaşım üstü örtülü biçimde Hong Kong halkının sömürge-

leşmeden yarar sağlayadığını ima ettiği için, son tahlilde İngiliz sömürgeciliğini meşrulaştırır ya da en azından ona hafifletici sebep sunar biçimde işlev görmektedir. Ancak bu sakıncalara rağmen, Hong Kong tarihinde tüm toplumsal enerjinin makro düzlemde ekonomik gelişmeye, mikro düzlemde ekonomik kazanç elde etmeye yönelmiş olduğu saptamasında büyük oranda gerçeklik payı vardır. Öyle ki, "ekonomizm" Hong Kong'un neredeyse resmi ideolojisi haline gelmiştir. Bu durumu son derece çarpıcı biçimde görselleştiren bir örnek 1997'de resmi el değiştirme törenleri sırasında yaşandı. Stadyumda yapılan törenlerde, çocuklar ve gençler tarafından diğer ülkelerin ulusal kutlama günlerinde rastlanabilecek türden gösteriler yapıldı. Gösterinin bir bölümünde sunucular "Hong Kong'un ruhu" tablosunun canlandırılacağını duyurdular. Bu bölümde stadyumu, dolar, mark, yen gibi para birimlerinin simgeleri kılığına girmiş çocuklar doldurdu ve ortada çalışan bir saat görüntüsü oluşturacak şekilde dizildiler. Hong Kong'un "ruhu" eşittir 24 saat kesintisiz para akışı!

*

Hong Kong'ta ulusal köken bazında oluşan hiyerarşilerle iç içe geçmiş karmaşık bir sınıfsal ilişkiler ağı vardır. Hong Kong'un on dokuzuncu yüzyılın ortasında sıfırdan bir liman kenti ve ticaret merkezi olarak kurulduğunu söylemiştim. Sömürgeleşmenin ardından, yirminci yüzyılın ortasına kadar olan dönem boyunca Hong Kong'ta sınıfsal ayrımlar doğrudan sömürgeci sistemin bir uzantısı olarak gelişmiştir. Bu dönem boyunca adadaki zengin üst sınıf, tümüyle İngiliz yöneticiler ve ticaret erbabından oluşurken, Çin'den gelen göçmen nüfus da yoksul işçi sınıfını oluşturmaktaydı. 1940'larda, Çin'de yükselen komünizm dalgasıyla birlikte bu dengede önemli bir değişiklik meydana geldi. 1940'ların sonunda pek çok Çinli (özellikle Şanghay kökenli) işadamı Çin'de komünistlerin iktidara gelmesinin yaratacağı sonuçlardan çekinerek tüm sermaye birikimlerini gizlice Hong Kong'a kaçırdılar. Böylece ilk defa kentte İngilizler'in dışında Çin kökenli bir zengin üst sınıf ortaya çıktı. 1960'larla birlikte hızlı bir ekonomik gelişme sürecine giren Hong Kong, Çin kökenli sermaye sahiplerinin desteğiyle giderek kendi üst ve orta sınıflarını yarattı. 1980'lere gelindiğinde kentte ekonomik büyüme ve ulus-aşırı kapitalizmle eklemlenme süreci büyük ivme kazandı. Bu dönemde kentin ulus-aşırı sermaye açısından bir çekim merkezi haline gelmesi, çok uluslu şirketlerin bölge merkez bürolarını Hong Kong'ta kurmalarına neden oldu. Böylece, 1980'lerden itibaren Hong Kong ulus-aşırı sermayenin hareketliliğinin koordine edildiği küresel bir kente dönüşürken, çok uluslu şirketlerin uzman ve yönetici kadro-

larının kente akması sonucu, Hong Kong toplumu daha kozmopolit bir yapı kazandı.

1990'larda Hong Kong, kişi başına düşen yıllık milli geliri on beş bin doların üzerinde olan zengin bir kenttir (Lo, 1996: 161). Kentte, sınıfsal tabakalaşma sisteminin en üst katmanını oluşturan sermaye gruplarını artık ulusal köken bazında tanımlamak mümkün değildir. Başka bir yazıda da ifade etmiş olduğum gibi, kapitalizmin ulus-aşırılaştığı bir dönemde, diğer Doğu Asya ülkeleri gibi Hong Kong'ta da sermayedar sınıfın "yerli"liği ya da "ulusal"lığından söz etmek olanaksızdır. Doğu Asya ülkelerinde, "... yerli sermaye çok uluslu şirketlerin çatısı altında "yabancı" sermaye ile eklemlenmiş olduğu gibi, sermayeyi kontrol eden gruplar da genellikle birden fazla ülkede yerleşme ve vatandaşlık hakkına sahip ve fiilen yaşamlarını birden fazla ülkede sürdüren yeni bir uluslararası seçkin sınıfın mensuplarıdır" (Suner, 1999: 19).

Hong Kong'ta en şişkin ve tanımlaması güç sınıfsal kategori "orta sınıf"tır. Zira, çok farklı gelir düzeylerine, yaşam standartlarına ve toplumsal itibara sahip gruplar kendilerini bu kategori içerisinde görmektedir. Öncelikle bir buçuk yüzyıllık sömürgeci sistemin mirası olarak kentte aşırı ayrıcalıklarla donatılmış bir İngiliz üst-orta sınıf vardır. Kentin yönetim kadrolarında istihdam edilen bu gruba, sömürge yönetimi eliyle üst düzey yaşam standartları sağlanmış (lüks lojmanlar, vb.) ve aşırı yüksek ücretler ve ek-ödeneklerle (çocuklarının yabancı ülkelerdeki yüksek okul masraflarının karşılanması, vb.) zenginleşmeleri sağlanmıştır. 1997'deki el değiştirmenin ardından İngiliz üst-orta sınıfın tasfiye süreci başladıysa da, bu grubun bir bölümü "kazanılmış hakları"ndan yararlanarak kentte kalmayı sürdürmektedir.

Üst-orta sınıfın sınırları içine giren bir diğer grup, ulus-aşırı kapitalizmin özellikle iletişim, finans ve hizmet sektörlerinde ihtiyaç duyduğu uzman kadroları oluşturan uluslararası profesyonellerdir. Genellikle Anglo-Amerikan kökenli olan bu grup da, kentte çok yüksek ücretlerle ve yüksek standartlarla yaşamaktadır. Kentte gerek sömürgecilik sisteminden arta kalan İngilizler, gerekse çok uluslu şirketlerin yönetici/uzman kadrolarını oluşturan uluslararası profesyoneller yüksek bir toplumsal itibara sahiptir. Öyle ki, daha düşük ücretlerle daha sıradan işlerde (doktor, öğretmen, vb.) çalışan Anglo-Amerikan kökenliler de bu toplumsal itibardan faydalanmakta ve kentte görece ayrıcalıklı bir konumda yaşamaktadırlar. Buna karşılık, Hong Kong'taki ikinci büyük azınlık grubu olan ve genellikle küçük ölçekli ticaretle uğraşan Hint kökenli nüfus, gelir düzeyi bakımından üst-orta sınıfın standartlarını yakalamakla birlikte, benzer bir toplumsal itibara sahip değildir. Bu çerçevede, Hong Kong'ta etnik kimliğin sınıfsal konum üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu doğrudur. Anglo-Amerikan değerlerinin yüceltildiği bu yapı içerisinde,

Çin kökenliler için ekonomik ve toplumsal anlamda yükselmenin ya da sınıf atlamanın yolu olabildiğince bu değerlerle özdeşleşmektir. Özellikle 1990'ların başından bu yana, yurt dışında eğitim görmüş, iyi düzeyde İngilizce bilen ve genellikle varlıklı ailelerden gelen Çin kökenli Hong Konglular giderek artan oranlarda üst-orta sınıf işlere talip olmaktadır.

Hong Kong'ta alt-orta sınıf en kalabalık toplumsal grubu oluşturmaktadır. Zira kentte hizmet sektöründe çalışanların oranı %51.9'dur ve bu grubun büyük çoğunluğu kendini orta sınıf olarak görmektedir (Lo, 1996: 162). Genellikle satış ve servis elemanlarından oluşan bu grup, gelir düzeyi ve yaşam standartları itibariyle üst-orta sınıfın çok altında koşullara sahiptir. Hong Kong'ta hizmet sektöründeki işler uzun çalışma saatleri ve yoğun çalışma temposu gerektirir. Bu sektörde istihdam edilen genellikle genç (20-35 yaş arası) nüfus, orta sınıf değerleriyle özdeşleşmekte ve kendilerine hedef olarak üst-orta sınıfın yaşam standartlarına olabildiğince yaklaşmayı seçmektedir.

Hong Kong'ta, üretim sektöründe çalışan işçi sınıfı giderek küçülmektedir. 1980 sonrası kentin küreselleşme süreciyle birlikte, Hong Kong ekonomisi finans, servis, iletişim ve ulaşım sektörleri üzerinde yoğunlaşırken, imalat sektörü hızla arazi ve emek maliyeti daha düşük olan bölgelere (özellikle Çin'de çok uluslu sermayeye açılan bölgeler) kaymaya başlamıştır. Bugün kentte ulaşım, tarım, inşaat, teknik servis ve üretim sektöründe çalışanların toplam oranı %34.1'dir (Lo, 1996: 162). Bu sektörlerde, ağır işleri düşük ücretle yapan yasal ya da kaçak göçmen işçi çalıştırma oranı yüksektir. Göçmen işçiler genellikle Çin'in kırsal bölgeleri, Bangladeş, Srilanka gibi yoksul ülkelerin vatandaşlarıdır.

*

Hong Kong'ta sınıfsal eşitsizliklerin en belirgin biçimde dışavurduğu alan mekân paylaşımıdır. Alan kısıtlılığının belirleyici bir faktör olduğu ve emlak fiyatlarının çok yüksek seyrettiği kentte, sınıfsal konum ve statü ne büyüklükte bir yaşam alanına sahip olunduğuyla yakından ilgilidir. Bu çerçevede, üst ve orta sınıfların ayrıcalıklı konumlarının en belirgin göstergesi yaşadıkları büyük ve lüks dairelerdir. Sınıfsal hiyerarşinin aşağılarına doğru inildikçe kişi başına düşen yaşama alanı ve konut standartları dramatik biçimde düşer. Sözgelimi kendilerini "orta" sınıf olarak gören küçük dükkân işletmecisi bir ailenin dört yetişkin birey olarak yaşadıkları apartman dairesinin toplam alanı yalnızca 65 metrekare olabilmektedir! Çin kökenli çalışan kesimin büyük bir bölümü küçük, bakımsız ve kent merkezine uzak dairelerde yaşamaktadır. Burada spekülatif bir iddia olarak denebilir ki, Hong Kong sokaklarında hissedilen yo-

ğun kalabalığın nedenlerinden biri, nüfusun büyük çoğunluğunun düşük standartlı dairelerde yaşamasıdır. Hong Konglular hayatı olabildiğince "dışarıda" yaşamayı tercih etmektedirler. "Ev", içinde zaman geçirilecek bir yaşama alanı olmaktan ziyade, zorunlu ihtiyaçlar için kullanılan bir araç olarak algılanmaktadır. Gelir düzeyi daha düşük gruplara doğru inildikçe barınma koşulları kötüleşmekte ve kişi başına düşen yaşama alanı daralmaktadır.

Hong Kong'ta Filipinli kadın işçiler kentteki sınıfsal/mekânsal ayrışma anlamında "sınırda" bir konuma sahiptir. Hong Kong hükümeti, 1974'te ev içi hizmetlerinde çalışmak üzere dışarıdan göçmen işçi kabul etmeye yönelik bir karar aldı. Bu kararın ardından, Filipinler'den her yıl artan sayıda göçmen kadın işçi kente giriş yapmaya başladı. 1987 yılında, Hong Kong'ta çalışan Filipinli kadın işçi sayısı otuz dokuz binin üzerindeydi (Faure, 1997: 362). Bugün, Filipinliler'in en büyük azınlık grubu oluşturduğu Hong Kong'ta, Filipinli kadın işçi sayısının yüz bine yaklaştığı tahmin edilmektedir. Filipinli işçilerin büyük bölümü genç (18-35 yaş grubunda), eğitimli (lise ya da yüksek okul diploması sahibi) ve en az bir yabancı lisanı (genellikle İngilizce, bazen Mandarin ve Kantonca) konuşabilen kadınlardan oluşmaktadır. Hong Konglu feministlere göre, orta ve üst sınıf ailelerin yanında ev ve mutfak işleri, çocuk bakımı gibi alanlarda çalışan Filipinli kadınların ücretli ev içi emeği Hong Konglu orta sınıf kadınların ev dışında çalışarak ekonomik anlamda özgürleşmesini anlamlı kılmaktadır (Pearson ve Leung, 1995: 9).

Filipinli kadın işçilerin çalışma ve yaşama koşulları çeşitli yasal ve toplumsal düzenlemelerle oldukça net biçimde belirlenmiştir. Filipinli kadınlar yanlarında çalıştıkları ailelerin evlerinde kalmakta ve hükümet tarafından belirlenen asgari ücret temelinde (ayda yaklaşık 450 Amerikan Doları) maaş almaktadırlar. Filipinli kadın işçilerin durumu kentteki diğer göçmen işçilerden farklıdır. Genellikle vasıfsız ve eğitimsiz olan, düşük ücretli ve ağır işlere talip, yoksul, güvencesiz ve örgütsüz göçmen işçilerden farklı olarak, Filipinli hizmet işçileri eğitimli, vasıflı ve daha iyi çalışma koşullarına sahip bir konumdadırlar. Dahası, Filipinli kadın işçiler örgütlü ve kendi aralarında dayanışan bir gruptur. Bu çerçevede, Filipinli kadın işçiler sınıfsal konumları itibariyle "sınırda" bir gruptur. Bir yandan, ev içi hizmetleri toplumsal itibarı düşük bir iş kolu olduğu için bu kadınlar toplumsal hiyerarşinin en altlarında yer almaktadır. Ancak öte yandan kazandıkları görece yüksek ücretler ve üst/orta sınıfla içli dışlılığın sağladığı ayrıcalıklar nedeniyle Filipinli kadınlar, kendilerine yukarıdan bakan alt-orta sınıftan daha iyi bir konumda bulunmaktadırlar.

*

Filipinli kadın işçilerin "sınırdaki" konumu, yaşadıkları mekânlar düşünüldüğünde daha da belirginleşir. Hong Kong'ta üst-orta sınıf aileleri hedefleyerek yapılmış apartman daireleri, evde sürekli yaşayan bir hizmet işçisinin olacağı varsayımıyla tasarlanmıştır. "Hizmetliler bölümü" (*servant's quarters*) denilen, genellikle mutfağa bitişik, apartman boşluğuna açılan, bazen kendine ait bir duş/tuvalet bölümü bulunan bir oda vardır. Bu dairelerde "hizmetliler bölümü", burada yaşayan kişiyle ev sakinleri arasındaki karşılaşmaları en alt düzeyde tutmayı mümkün kılacak şekilde tasarlanmıştır. Bu bölümün çoğu kere doğrudan mutfağa açılması sayesinde, hizmet işçisi, ev sakinleriyle aynı çatı altında yaşadığı halde onlara pek görünmeden ev işlerini yapabilecektir. İkinci ortak özellik, "hizmetliler bölümü"nde her şeyin mekânın işlevselliğini artırıcı ve içeride yaşayacak kişiye en az düzeyde kişisel alan bırakacak şekilde düzenlenmiş olmasıdır. Sözgelimi, zaten küçük olan mekân, tavana monte edilmiş ve istendiğinde aşağı çekilebilen çamaşır ipleri, temizlik malzemesinin depolanabileceği dolaplar, vb. ile iyice daraltılmıştır. Bu anlamda, dairenin diğer bölümlerinden yalıtılmış, hapishane hücresi benzeri "hizmetli bölümü", Filipinli kadın işçiler için "ev"i kimliksiz bir mekân olarak kurmaktadır.[11]

*

Filipinli kadınların pazar günleri kent mekânını sahipleniş biçimi kentteki sınıfsal/mekânsal bölünmeleri altüst edici niteliktedir. Saskia Sassen, "küresel kentin mekâna dair yeni sahipleniş iddialarına zemin sağladığı"nı iddia eder (Sassen, 1996). Sassen'e göre, ekonomik düzenlemeden kaçma (*deregulation*) politikalarının sonucunda, kentsel alanın kimi bölümlerinin "ulus-dışılaşması" (*denati-onalization*) olarak kendini gösteren küreselleşme süreci, kent mekânı üzerinde yeni iddialara sahip iki ulus-aşırı kategoriyi karşı karşıya getirir: Küresel sermaye ve göçmen işgücü. Bu çerçevede, küresel kentlerin ayırt edici özelliklerinden birisi, bu merkezlerde, büyük ölçekli ulus-aşırı sermaye yoğunlaşmasıyla, göçmen işçi (yasal veya kaçak) yoğunlaşmasının bir arada bulunmasının yarattığı çapraşık tablodur. Hong Kong'ta ulus-aşırı sermayenin en fazla yoğunlaştığı bölge olan Central District'in pazar günleri Filipinli kadın işçilerle kuşatılması sonucu aldığı görünüm Sassen'in iddiasına çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir.

Central District, Hong Kong adasının ortasında, kentin en seçkin mimari örneklerinin, lüks otellerin, pahalı mağazaların bulunduğu bir finans ve iş merkezidir. Kentteki çok uluslu şirketlerin hemen hepsinin merkez ofisleri

buradadır. Central District, kentin modern ve Batılı yüzü, bir anlamda küresellik iddiasını tescilleyen vitrinidir. Semtin pazar günleri büründüğü görüntünün kente gelen turistleri büyük bir şok içine soktuğuna hiç kuşku yok. Pazar günleri trafiğe kapanan Central District, her hafta binlerce Filipinli kadının istilasına uğrar. Chanel, Versace, Escada gibi lüks mağazaların önleri, Mandarin Oriental, Furama gibi pahalı otellerin çevresi, postmodern mimarinin dünyaca ünlü örnekleri arasında sayılan Bank of China ve Hong Kong Bank binalarının avluları, kentin ilk İngiliz sömürge valisinin heykelinin bulunduğu alan... her yer, tüm kaldırımlar, caddeler, merdivenler, alt ve üst geçitler, bina girişleri, izin günlerini kullanmakta olan Filipinli kadınlar tarafından kaplanır. Genellikle özel alanla özdeşleştirilen aktiviteler, pazar günleri Central District'in ortasında yapılır. Yerlere serdikleri kilimlerin üzerine oturan kadınlar, birlikte evden getirdikleri yemekleri yerler, yatıp uyurlar, sohbet ederler, birbirlerine fotoğraflarını mektuplarını gösterirler, makyaj yaparlar, örgü örerler, kitap okurlar... Bir anlamda, kadın işçiler, yaşadıkları orta sınıf evlerde mahrum bırakıldıkları özel alanı pazar günleri Central District'i sahiplenerek ve dönüştürerek telafi ederler. Bu soğuk ve gayri şahsi alan, pazar günleri sanki bir ev içiymiş gibi kullanılır, evcilleştirilir. Yerlere serilen kilimler, mekânı (geçici olarak) sahiplenmenin ve parsellemenin bir simgesi olarak işlev görür. Kilimler tek tek kadınların ya da grupların özel alanlarının sınırlarını çizer, ayakkabılar kilimin dışında çıkartılır, kilimin üzerine yayılmış kişisel eşyalarla içerisi doldurulur. Sonuçta, Filipinli kadınların Central District'teki kuşatıcı varlığı bu görkemli uluslararası iş merkezinin havasını fena halde söndürür, sair günler son derece rasyonel ve verimli işlev gören bölge, pazar günleri kaotik bir görünüm alır.

*

Göçmen kadın işçiler tarafından kuşatılan küresel kent merkezi imgesi farklı okumaları mümkün kılan bir sorunsal ortaya koymaktadır. Bir yönüyle Filipinli kadınların Central District'teki aykırı varlığını bir karşı koyuşun ve kendi kimliğini dayatmanın ifadesi olarak okumak mümkündür. Central District, ulusaşırı sermayenin gücünün çelik ve cam yüzeylerle kaplı dev gökdelenlerde adeta cisimleştiği bir mekândır. Kendini fazlasıyla ciddiye alan, yukarıdan bakan, dışlayıcı bir mekân... Pazar günleri Filipinli kadınların mekânı müdanasız kullanımı Central District'in dışlayıcı tavrını tersine çevirir. Filipinli kadınlar kendi "uygunsuz" varlıklarını mekâna dayatırken, mekânı kendilerine uymaya zorlarlar. Dev gökdelenlerin arasında banal bir ev içi ortamı yaratılır. Binaların mesafeli ve kibirli duruşu adeta alaya alınır. Mekân mutasyona

uğrar, küresel finans merkezi "yamulur". Ancak başka bir açıdan bakıldığında, Central District'in pazar günleri Filipinli kadın işçilerce kuşatılması olgusu Hong Kong'a özgü sofistike mekânsal ayrışmaların bir diğer biçimidir yalnızca. Tıpkı orta sınıf apartman dairelerinin, hizmet işçisiyle apartman sakinlerinin bir arada ancak birbirinden yalıtılmış olarak yaşamasını mümkün kılan tasarımları gibi, kent ölçeğinde de farklı toplumsal grupların iç içe, ancak birbirini görmeden, farklı gerçeklik düzlemlerinde yaşamalarını mümkün kılan bilişsel mekân haritaları vardır.

*

Hikâyenin sonunda, Hong Kong fragmanlarını bir İstanbul resminin yanına dizmek istiyorum...

Hong Kong, dar bir coğrafi alan üzerinde sınıfsal, kültürel ve etnik anlamda farklılaşmış grupların iç içe yaşadığı nüfus yoğunluğu yüksek bir kenttir. Ancak bu grupların bilişsel mekân algısı onları ayrı tutar, fiziksel olarak birbirlerine değecek kadar yakın olmalarına rağmen, birbirlerini görmeden yaşamalarını mümkün kılar. Pazar günleri Central District'ten geçmek zorunda olan Hong Konglular sanki her yanı kuşatan Filipinli kadınlar yokmuş gibi davranır, aşırı izdihamdan kimi zaman bu kadınlara sürtünerek, kimi zaman eşyalarının üzerinden atlayarak, ama karşılarındaki "şey"i ısrarla görmeyerek geçip giderler mekânın içinden. Aynı biçimde, Filipinli kadınlar da kendilerini "evde" hissetmenin koşulu olarak etraftaki yabancıları yok sayar, görmezler. Sokağın ortasında mahremiyet ve biz-bizelik duygusu yaratabilmek için, yabancılar "hayali ev"[12] duvarlarının dışında bırakılır. Gerek Central District'i geçici olarak "ev" edinen Filipinli kadınlar, gerekse etraftan geçen Hong Konglular sanki bu hayali evlerin duvarları varmış gibi davranırlar. Görme duyusunun alaya alındığı bir durumdur bu. Bilişsel süreçler algıyı geçersiz kılar, insanlar orada olmasını istemedikleri şeyi görmezler.

Dışarıdan bakıldığında Hong Kong'taki "mekânsal yamulma"nın tuhaf göründüğüne kuşku yok. Kentin bilişsel haritasına sahip olmayan birisi için karşılaşılan durum en azından yadırgatıcıdır. Dışarıdan bakan göz bu tuhaflığı kendi mekân haritalarının merceğinden görecek ve anlamlandıracaktır.

Kente tümüyle "turistik"[13] açıdan bakan bir göz için (ki yazının başında söz ettiğim ayrıcalıklı perspektif tam da böyledir), bu tuhaflık Hong Kong'u "ilginç" kılan grotesk unsurlardan biridir yalnızca, Batı-dışı modernliğin *öteki* yüzüdür. Turistik bakış açısından, Central District'i kuşatan Filipinli kadınlar fotoğrafı çekilecek, videoya kaydedilecek seyirlik bir nesnedir. Hatta denebilir ki, Hong Kong hükümetinin Filipinli kadınlara gösterdiği hoşgörü –kent merkezinin pazar günleri trafiğe kapatılarak onlara terk edilmesi– aslın-

da tam da bu ufak turistik getirinin fark edilmesinin sonucudur. Tıpkı Hong Kong'u "ilginç" kılan diğer özellikler gibi (kentin "son İngiliz sömürgesi" olması, "Komünist Çin'e bağlı ultra-kapitalist bir Özel Yönetim Bölgesi" olması, vb.), bu da bir diğer turistik çekim unsurudur. Üstelik Filipinli kadınlar örneği hükümete, risk almadan kendini demokratik, hoşgörülü, özgürlüklere saygılı, vb. olarak gösterme olanağı sunar.

Filipinli kadınlara, başka mekân haritalarının (dünyanın diğer "yamuk" kentlerinin) merceğinden bakan yabancı ise farklı şeyler algılayacaktır. Yabancı gözüyle, pazar günleri Central District'te yürümek şaşırtıcı, tuhaf, rahatsız edici bir deneyimdir. Evleri saydam duvarlarla örülmüş bir mahalleden geçiyor gibi hisseder insan. Göz, "ev içlerine", mahrem olana, görünmemesi gerektiği halde görünene takılır. Sonra bir tür suçluluk duygusuyla kaçırılır bakışlar. Yabancı için karşı karşıya olduğu sahne gerçeküstüdür. Filipinli kadınlar mekânda bir çeşit "görünmez kitle" olarak var olurken, onların etrafından geçen Hong Konglular "görmeyen kitle"dir. Bu karşılıklı "bilişsel körlük" ortamında bir tür "soğuk şiddet"in izleri hissedilir.

Hong Kong'a İstanbul gözüyle bakıldığında, Central District'i kuşatan Filipinli kadınların karşısına konulabilecek bir imge cumartesi günleri Beyoğlu'nda Galatasaray Lisesi'nin önünde oturan kayıp yakınları olabilir diye düşünüyorum. İstanbul imgesinde devlet eliyle üretilen sıcak şiddet tehdidi her an hissedilir. Olmaması gereken yerde olan, görünmemesi gerektiği halde görünen yok edilmeye çalışılır. Hong Kong imgesinde, olmaması gereken yerde olan, görünmemesi gerektiği halde görünen yok sayılır. Her iki durumda da, olmaması gereken yerde olanla göz göze gelmekten kaçınılır. İlkindeki strateji görüneni ortadan kaldırmak, ikincisindeki bakıp da görmemektir. İlki sıcak, ikincisi soğuk şiddet üreten stratejilerdir.

İstanbul imgesinde sıcak şiddetin kaynağı ortadan kaldırma tehdididir. Galatasaray Lisesi'nin önünde oturan insanların orada bulunma nedeni zaten ilk baştan itibaren tam da böyle bir ortadan kaldırma ("kaybetme") ediminin sonucudur – tanımı gereği sıcak şiddet içeren bir edimin. Ortadan kaldırılmış olanı görünür kılmaya çalışan kayıp yakınlarının bu kez bizzat kendileri devletin tehditkâr bakışını üzerlerinde hissederler. Buradaki "bakış" herhangi bir karşılıklılığı, iletişimi hedeflemez. Bakmak doğrudan bir denetleme ve sindirme edimidir.[14] Devletin baskıcı bakışından daha ilginç olan belki de cumartesi günleri Beyoğlu Caddesi'ndeki daha genel ölçekli bakış trafiğidir. O gün, o mıntıkadan geçmekte olan "sıradan insanlar" nereye bakar ve ne görürler? Denebilir ki, polisin tehditkâr varlığı kayıp yakınlarından çok etraftaki kitleyi hedef almakta, kayıp yakınlarıyla etrafta bulunanlar arasında oluşabilecek bir göz göze gelme ihtimalini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Ve yine dene-

bilir ki, devletin her yere yayılmış sıcak şiddet tehdidi "sıradan insanlar" tarafından zaten içselleştirilmiş olduğu için, polisin varlığının *göz doldurmadığı* zamanlarda dahi böyle bir göz göze gelme ihtimali zaten yoktur.

Hong Kong kentinde "soğuk şiddet"in ne anlama geldiğini Zygmunt Bau-man'ın "turist" ve "yersiz yurtsuz" kavramlarından yola çıkarak kavrayabiliriz. Küreselleşme, "toplumsal ve kültürel düzenlemeler üzerindeki coğrafi engellerin ortadan kalktığı ve insanların bunun etkilerini giderek daha fazla hisseder olduğu bir süreç" olarak tanımlanmaktadır (Waters, 1995: 3). Coğrafi mesafenin dayattığı sınırlılıkların ortadan kalkması, insanların daha devingen hale gelmesini mümkün kılar. Bu, hem fiziksel hem de sanal düzlemde gerçekleşen bir devingenliktir. Neo-liberal görüş açısından, küreselleşme süreçleriyle birlikte ortaya çıkan sınırlar aşırı hareket imkânlarında bütün insanlık için özgürleştirici bir potansiyel gizlidir. Ulus-devletin ekonomik, politik ve kültürel alanlarda azalan hâkimiyeti, ulusal sınırların giderek aşınması ve farklı insan gruplarının birbirine karışması sonucunu doğuracaktır. Bu, dünyayı çokkültürlülük ortak paydası altında homojenleştiren ve bütünleştiren bir sürecin başlangıcıdır. Böylesi iyimser bir kavramsallaştırmaya kuşkuyla yaklaşan Bauman, küresel dünyada sanal ve fiziksel devingenlik imkânlarının artmasının toplumu homojenleştirmek bir yana, toplumsal kutuplaşmaları daha da derinleştirdiğini öne sürer. Zira devingenlik, farklı toplumsal gruplar için tümüyle farklı, hatta zıt anlamlar taşımaktadır. Küreselleşme, her şeyden önce, sermayenin ulus-aşırı hareketliliğini ifade eden bir kavramdır. Sermayenin küreselleşme süreciyle birlikte elde ettiği sınırlar, aşırı dolaşım imkânı, ekonomik iktidarın toplumsal yükümlülüklerden tümüyle sıyrılarak kendi çıkarları doğrultusunda serbestçe hareket edebileceği anlamına gelmektedir. Sermayenin eriştiği bu yeni hareket serbestisi, küresel dünyada kalabalık insan gruplarının üreticiler ve/veya tüketiciler olarak hareket halinde olmalarını gerekli kılar. Bauman'a göre, küresel dünyanın yarattığı hareket imkânları iki genel toplumsal kategori ortaya çıkarmıştır: Turistler ve yersiz yurtsuzlar. Turistler gönüllülük, yersiz yurtsuzlar gereklilik prensibiyle hareket edenlerdir. Turistin sahip olduğu hareket serbestisi, içinde yaşanan toplumsal çevreye karşı herhangi bir sorumluluk hissetmeksizin, bireysel kazanç ve doyumu en üst düzeye çıkarmayı, bunun mümkün olmadığı durumlarda da çekip gitmeyi mümkün kılar. Yersiz yurtsuz için hareket, ulus-aşırı kapitalizmin değişen ihtiyaçları gereği her an yerinden edilebilecek olmak anlamını taşır. Hareket, belirsizlik ve güvencesizlikle birlikte gelir. Bauman, küresel dünyada "turist" ve "yersiz yurtsuz" kategorilerinin karşıtlık değil, süreklilik ilişkisi içerisinde anlaşılması gerektiğini öne sürer. Tüketim ideolojisinin kuşatıcılığı altındaki dünyada, yersiz yurtsuzun yegâne özlemi kendi koşullarını olabildiğince tu-

ristinkine benzetebilmek, turist gibi yaşayabilmek, turist gibi tüketebilmektir. Turist içinse, yersiz yurtsuz küresel dünyanın tehditkâr, karanlık yüzüdür. Yersiz yurtsuzun içinde tutulduğu güvencesizlik ve mahrumiyet koşulları, turist için sisteme daha sıkı bağlanması, konumunu daha sağlamlaştırması için sürekli bir uyarıdır.

Küresel kentte turist ve yersiz yurtsuzun bir arada, ama birbirini görmeden var olması, sürekli denetim altında tutulması gereken bir "soğuk şiddet" ortamı yaratır. Bu yalnızca iki grubun yaşam koşulları arasındaki derin eşitsizliklerin dışavurumu sonucu hissedilen bir şiddet türü değildir. Soğuk şiddet, bu eşitsizliklerin herhangi bir politik ya da ahlaki söylem içerisinde anlamlandırılamadığı, hiçbir muhalif dile tercüme edilemediği ortamda ortaya çıkar. Küresel kentte öfkenin muhatabı yoktur. Ulus-aşırı sermaye, esneklik ve sürekli değişim talep eder. Böyle bir ortamda kimse kendini güvende hissetmez, kimse kalıcı değildir, kimse hiçbir şeyden sorumlu değildir. Hesap sorulacak bir mercinin olmadığı, dahası hesap sormayı mümkün kılan bir dilin olmadığı ortamda, ancak ötekilerin varlığı görmezden gelinerek var olunabilir.

Hong Kong örneğine dönersek, kentte küresellik, ulusal köken gözetmeksizin üst/üst-orta sınıf mensuplarına "turistleşme" imkânı tanırken, sınıfsal hiyerarşinin alt katmanlarındaki kesimleri de "yersiz yurtsuzlaştırmıştır". Filipinli kadın işçilerin durumu "yersiz yurtsuz" kategorisine paradoksal bir örnek teşkil eder. Filipinli kadınlar, kentteki en lüks evlerde yaşadıkları halde evsizdirler. Pazar günleri Central District'i ev edinme çabası, bu adı konmamış evsizlik durumunun bir sonucudur. Yersiz yurtsuzların kent merkezindeki bu "geçici iskânı" aynı zamanda Hong Kong hükümetinin başarılı "soğuk şiddet" yönetimine (*management*) bir örnek olarak görülmelidir. Yönetim, sistemin emniyet supaplarını zaman zaman kontrollü olarak açarak sıcak şiddete dönüşebilecek potansiyel gerilimleri boşaltır. Sistemin ihtiyaç duyduğu yersiz yurtsuzların "yersiz yurtsuzluk" koşulunun sorunsuz devam edebilmesi için onlara geçici yer gösterilir, varlıklarına *göz yumulur.*

NOTLAR

1. Rakamların alındığı kaynak: "Asia's Hubs: Last Men Standing", *The Economist,* 3 Nisan 1999.

2. Son yıllarda, Çin'in Dünya Ticaret Örgütü'ne (World Trade Organization) girme çabası, Hong Kong'un Çin ve dış dünya arasındaki aracı rolünü önemli ölçüde tehlikeye sokmaktadır. Çin'in başvuru süreci 1999 Kasımı'nda olumlu sonuçlanırsa, kendisi bağımsız bir birim olarak Dünya Ticaret Örgütü üyesi olan Hong Kong'un bu gelişmeden olumsuz etkileneceği öngörülüyor. Çin'in Dünya Ticaret Örgütü üyeliğine hazırlık çalışmaları kapsamında, ABD ile Çin arasındaki uçak seferleri sayısının iki katına çıkarılması, ABD havayolu şirketlerinin Çin'de daha fazla sayıda kente sefer düzenlemesine izin verilmesi gibi, Hong Kong'un aracı rolünü zayıflatacak düzenlemeler var.

3. Rakamların alındığı kaynak: Mark Landler, "China's Trade Hopes Threaten Hong Kong's Cachet", *International Herald Tribune,* 9 Nisan 1999.

4. Bu alanın bir bölümü denizin doldurulması suretiyle elde edilmiştir ve halen devam eden doldurma çalışmalarıyla, Hong Kong adasıyla Kowloon yarımadası arasındaki körfez giderek kara parçasına dahil edilmektedir.

5. Hong Kong'ta, hükümet gelirlerinin %50'si arazi satışından geliyor ve Hong Kong borsasındaki hisse senetlerinin %60'ı emlak şirketlerine ait. Rakamların alındığı kaynak: John Vinocur, "Image vs. Substance in Asia's Recovery", *International Herald Tribune,* 12 Nisan 1999.

6. 1990'larda, kentin görece merkeze yakın bir semtinde, standart bir apartman kompleksinde, 500 ft^2'lik küçük bir dairenin değeri yaklaşık 250 bin ABD Doları, aylık kirası ise 1200 ABD Doları civarında seyretmektedir (Chow, 1998b: 169).

7. Hong Kong'un sömürgeleşme tarihine ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. Suner (1997).

8. Law Wing-Sang (1998), Hong Kong örneğinden hareketle sömürgeci ve milliyetçi söylemlerin mutlaka birbiriyle zıtlık ilişkisi içerisinde olmadığını, aradaki geçişkenlik ve sürekliliğin görünüşteki zıtlıktan daha belirgin olabileceğini savunuyor. İngiliz ve Çin yönetimlerinin dil politikalarının koşutluğu, bu iddiaya ilginç bir örnek olarak düşünülebilir.

9. Örneğin işlevselci bir perspektiften Hong Kong'un "başarısını" açıklamaya çalışan sosyolog Lau Siu-kai, başarının arkasındaki temel faktörün "faydacı ailecilik" (*utiliterian familism*) adını verdiği ideoloji olduğunu savunur (aktaran Law Wing-Sang, 1998: 113). Lau Siu-kai'ye göre, Hong Kong'ta yaşayan Çin kökenli göçmen nüfusun iki temel ortak eğilimi var: maddiyatçılık ve aileye bağlılık. Maddiyatçılıktan kastedilen, herkesin birincil amacının kendi ekonomik kazanımlarını en üst düzeye çıkarmak oluşudur ve bu toplumsal olarak olumlanan bir özelliktir. Ancak Lau Siu-kai'ye göre Hong Kong özelinde ortaya çıkan bireyci değil, fakat aile-merkezli bir maddiyatçılıktır. Bu, aile ve akraba bağlarının güçlü olduğu, bireylerin karşılaştıkları ekonomik ve sosyal güçlükler karşısında aileye yöneldikleri, aile fertlerinin birbirini her yönden desteklemekle yükümlü olduğu bir toplumsal yapı anlamına gelmektedir. Böyle bir yapı içerisinde bireyler enerjilerini kendi ailelerinin maddi refah düzeyini artırmaya kanalize edip toplumsal ve politik taleplerini en alt düzeyde tutabileceklerdir. Dolayısıyla, Lau Siu-kai'ye göre Hong Kong Çin toplumu içe dönük, kendine yeterli ve apolitik bir toplumdur. Böyle bir toplumsal yapı, siyasi katılım sorusunu devre dışı bırakarak, bürokratik yöntemlere dayalı bir idarecilik anlayışı için ideal bir zemin sağlar.

10. 1997'de Hong Kong'un İngiliz yönetiminden çıkıp Çin'e devredilmesi, ekonomi

ve politika alanları arasındaki ilişkinin bu kez doğru orantılı olarak formülleştirilmesi sonucunu doğurmuş ve kentin küresel kapitalizme eklemlenmesi demokratikleşmenin yegâne teminatı olarak sunulmaya başlamıştır. Büyük oranda ABD'nin yönlendirdiği uluslararası topluluk Hong Kong'un küresel kapitalizme eklemlenmiş bir ticaret merkezi olma konumunu olumlamakta ve bu konumun 1997'deki el değiştirmenin ardından değişmeksizin sürmesi için çaba sarfetmektedir. Bu çerçevede, sözgelimi ABD Dışişleri Bakanı Madeleine Albright'ın el değiştirme öncesi söylediği "elli yıl sonra yarının Hong Kong'unun tıpkı bugünün Hong Kong'u gibi olmasının takipçisi olacağız" sözleri uluslararası topluluğun çelişkili tavrını göstermesi açısından son derece semptomatiktir. Rey Chow'un belirttiği gibi, bir toplumun elli yıl değişmeden kalması temennisi iyi bir dilekten ziyade bir çeşit laneti andırmaktadır (Chow, 1998a). Hong Kong'un mevcut yapısını sorgusuz sualsiz olumlayan ve devamını talep eden bu yaklaşım, demokrasinin önkoşulu olarak paradoksal biçimde küresel kapitalizmi ve küresel kapitalizme eklemlenmeyi mümkün kılan sömürgeci sistemi göstermektedir.

11. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, "hizmetliler bölümü"nün yalıtılmışlık ve işlevsellik açısından amaca en uygun tasarlandığı binalar, yabancı aileler (genellikle Kuzey Amerika, Avrupa ve Avustralya kökenli) için tasarlanmış olanlarıdır. Sözgelimi, ağırlıklı olarak yabancı öğretim görevlisi çalıştıran üniversitelerin lojmanları bu tarz tasarıma en iyi örnek teşkil edebilecek mekânlardır.

12. "Hayali ev" kavramını Arjun Appadurai'ye atıfta bulunarak kullanıyorum. Appadurai, Bombay'daki farklı iskân koşullarını tartışırken, "ev"in materyal olmaktan öte bilişsel bir kategori olarak düşünülmesi gerektiğini savunuyor. Bombay'da geniş bir yelpazedeki düşük standartlı barınma koşullarında yaşayan grupların her biri farklı bir "ev" algısına sahiptir. "Ev" bazen materyal anlamda var olmayan, ancak bilişsel olarak kurulan bir kategoriye dönüşür. Appadurai'nin "hayali iskân" (*spectral housing*) olarak adlandırdığı bu durumun en alt katmanını, sokakta uyuyan, dolayısıyla "ev"i uyku halindeki bedenin sınırlarına indirgeyen gruplar oluşturmaktadır.

13. Burada "turist" kavramını Bauman'ın (1998: 33) kullandığı anlamda kullanıyorum. Bauman "turist"i profesyonel "heyecan toplayıcısı" (*sensation gatherer*) olarak tanımlar. Postmodern tüketim toplumuna özgü bu varoluşsal durum, hep yeni yerlerin, yeni imgelerin, yeni tatların, yeni duygulanımların peşinde olmaktır. Küresel kapitalizmin kültürel vehçesi olan postmodern tüketim toplumu daima hareket ve arayış halinde (fiziksel ve sanal anlamda) olma durumunu kutsar. Turist, ulus-aşırı kapitalizmin yarattığı küresel kentler ağı içerisinde sürekli hareket halindedir, daima "daha iyi", "daha ilginç" ve "daha yeni"nin peşinde koşar. Ancak bu gerçek anlamda bir maceraya atılma durumu değildir. Postmodern tüketim toplumunda turizm güvenceli ve korunaklı bir eylem türüdür. Turist, küresel kapitalizme eklemlenmiş merkezlerin oluşturduğu ağ içinde, her nereye giderse gitsin, kendini hep aynı bildik çevrenin içinde bulur (benzer oteller, havaalanları, mağazalar, markalar, vb.), her yerde kendini "ev"inde hisseder. Kentin yerel kimliği (tarihi, coğrafi ve kültürel özellikleri) bu bildik çevreye kendine özgü bir çeşni katar, bir kentten diğerine küresel kent altyapısı aynı kalsa da, dekor değişir. Bu bağlamda, bir diğer kültür eleştirmeni, Ulf Hannerz (1996: 104) çağdaş turizmin sloganının "ev artı..." kavramı olduğunu söylüyor (Mısır'ın "ev artı piramitler", Tayland'ın "ev artı egzotik mekânlar", Afrika'nın "ev artı filler ve aslanlar" olarak düşünülmesi gibi).

14. Ann Kaplan (1997), Türkçe'de ikisi de "bakmak" anlamına gelen "gaze" ve "look" kavramları arasında bir ayrım yapıyor. Kaplan'a göre "look" kavramı karşılıklılık içeren bir sürece tekabül ederken, "gaze" kavramı edilgen bir nesneye yönelmiş tek taraflı bakış anlamını taşıyor.

KAYNAKLAR

Abbas, Ackbar, 1999, "Hong Kong'u İnşa Etmek: Göç ve Gözden Yitiş", çev. Asuman Suner, *Toplum ve Bilim* 80.

____ 1997a, *Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

____ 1997b, "Hong Kong: Other Histories, Other Politics", *Public Culture* 9: 293-313.

Appadurai, Arjun (yayın aşamasında), "Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai", *Public Culture* (Kış 2000).

Bauman, Zygmunt, 1998, *Globalization: The Human Consequences,* Londra: Polity Press.

Chow, Rey, 1998a, "King Kong in Hong Kong: Watching the Handover from the U.S.A.", *Social Text* 55: 93-108.

____ 1998b, "Things, Common/Places, Passages of the Port City: On Hong Kong and Hong Kong Author Leung Ping-kwan", *Ethics After Idealism: Theory, Culture, Ethnicity, Reading* içinde, Bloomington: Indiana University Press.

Faure, D., 1997, *A Documentary History of Hong Kong Society,* Hong Kong: Hong Kong University Press.

Hannerz, Ulf, 1996, *Transnational Connections: Culture, People, Places,* New York: Routledge.

Kaplan, Ann, 1997, *Looking for the Other: Feminism, Film and the Imperial Gaze,* New York: Routledge.

Law Wing-Sang, 1998, "Managerializing Colonialism", Kuan Hsing Chen (der.), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies* içinde, New York: Routledge.

Lee, Quentin, 1994, "Delienating Asian (Hong Kong) Intellectuals: Speculations on Intellectual Problematics and Post/Coloniality", *Third Text* 26: 11-23.

Lo Shiu-hing, 1996, "Hong Kong: Post-colonialism and Political Conflict", Robison, R. ve Goodman, D. (der.), *The New Rich in Asia: Mobile Phones, McDonalds and Middle Class Revolution* içinde, New York: Routledge.

Pearson, Veronica ve Leung, K. P. Benjamin, 1995, "Perspectives on Women's Issues in Hong Kong", V. Pearson ve K. P. B. Leung (der.), *Women in Hong Kong* içinde, Oxford: Oxford University Press.

Sassen, Saskia, 1996, "Whose City Is It? Globalization and the Formation of New Claims", *Public Culture* 8: 205-23.

Suner, Asuman, 1999, "Doğu Asya Haritaları", *Toplum ve Bilim* 80.

____ 1997, "Hong Kong 1997: Sömürgecilik Tarihinde Bir Sayfa Kapanırken", *Birikim* 99.

Wang, Xiaoying, 1998, "Colonialism and Multiculturalism in Post-colonialist Hong Kong: A Mini Version of Global Capitalism" (yayımlanmamış makale).

Waters, Malcolm, 1995, *Globalization,* New York: Routledge.

—

GEÇMİŞİN İŞLENMESİ NE DEMEKTİR?

Theodor W. Adorno

"Geçmişin işlenmesi [*aufarbeitung*] ne demektir?" sorusunun açımlanması gerekir.[1] Bu soru, son yıllarda slogan olarak iyice kuşku uyandırır hale gelmiş bir formülasyondan yola çıkıyor. Bu formülasyonda, geçmişin işlenmesi deyimiyle kastedilen, geçmişin ciddi biçimde ele alınıp işlenmesi [*verarbeitung*], berrak bilinçle büyüsünün kırılması değildir. Tersine, altına bir oldu bitti çizgisi çekip konu kapatılmak, elden gelse bellekten bile silinmek istenmektedir. Aslında haksızlığa uğrayana yaraşan, her şeyin unutulup bağışlanmış olması tavrı, o haksızlığı işleyenlerin yandaşlarınca ortaya konmaktadır. Bilimsel bir tartışma yazısında bir kez şöyle demiştim: Celladın evinde ipten söz etmemeli, yoksa insanın kin beslediği sanılır.[2] Ama bilinçdışı ve belki de o kadar bilinçsizce olmayan suçu savuşturma eğiliminin, geçmişin işlenmesi düşüncesiyle böyle aykırıca bağdaşması, hâlâ öylesine dehşet saçtığı için adını bile anmaktan kaçındığımız bir kapsama ilişkin düşüncelere yeterli neden oluşturmaktadır.

Geçmişten kurtulunmak isteniyor; haklı olarak, çünkü onun gölgesinde yaşamak imkânsızdır ve suç ve zorbalık yine sürekli suç ve zorbalıkla ödenecekse, bu dehşetin sonu yoktur; haksız yere, çünkü kaçıp kurtulmak istenilen geçmiş hâlâ capcanlıdır. Nasyonalsosyalizm hâlâ yaşıyor; ama fazla canavarca olduğu için kendi ölümünden sonra da sürüp giden bir şeyin hayaleti midir, yoksa zaten ölmemiş midir, ağza alınamayacak olanı yapma eğilimi hem insanlarda hem de onları kuşatıp sınırlayan koşullarda yaşamaya devam etmekte midir? – bunu bugün bile bilmiyoruz.

Neonazi örgütlenmeler sorununa girmek istemiyorum.[3] Nasyonalsosyalizmin demokrasi *içinde* yaşamını sürdürebilmesini, faşistçe eğilimlerin demokrasiye *karşı* yaşam sürmelerinden potansiyel olarak daha tehlikeli buluyorum. İçe sızarak bölme ve nüfuz kazanma nesnel bir olguyu tanımlar; ne idüğü belirsiz kimseler ancak bu sayede, koşullar onların işini kolaylaştırdığı için iktidar konumlarına geri dönüş yapabiliyorlar.[4]

Almanya'da geçmişin aşılamamasının sadece o "bir türlü ıslah olamadığı"

söylenen çevrelerle sınırlı olmadığı ve geçmişin henüz üstesinden gelinmediği gerçeğini kimse yadsımıyor. Bu bağlamda sık sık o suçluluk kompleksine gönderme yapılır, çoğu zaman da aslında bunun ancak ortak bir Alman suçunun kurgulanmasıyla oluşturulduğu belirtilir. Kuşkusuz, geçmişle ilişkilerde bir hayli nevrotik olgu var: saldırı olmayan yerlerde savunma davranışları, haklı çıkaracak somut nedenler olmayan durumlarda güçlü duygusal tepkiler; son kerte ciddi olunması gerektiğinde duygusal tepki yetersizliği, çoğu zaman da bilinen ya da yarı bilinenin düpedüz bastırılması. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün grup deneylerinde, toplu sürgün ve kitle kıyımıyla ilgili anılarda hafifletici ifadelerin, yumuşatıcı dolambaçların seçildiğine, ya da bu konu çevresinde bir söylem boşluğu oluşturulduğuna sık sık tanık olduk; 1938 Kasımındaki Pogrom için yaygın biçimde benimsenen, neredeyse iyimser "Kristal Gece" deyimi, bu eğilimi belgelemekte. Her yerde Yahudiler kaybolduğu halde ve Doğu'da olup biteni yaşayanların bu konuda sürekli susmuş olmaları, ki bu onlara dayanılmaz bir yük olmuş olsa gerektir, inanılır gibi olmadığı halde, o sıralar olan bitenlerden hiç haberleri olmadığını söyleyenlerin sayısı çok yüksektir; bütün bunlardan hiç haberi olmamak tavrıyla, ahmakça ve korkakça bir aldırışsızlık arasında en azından bir orantı olduğunu varsayabiliriz. Şurası muhakkak ki, nasyonalsosyalizmin kararlı düşmanları olup bitenlerden ta başından beri kesinlikle haberdardılar.[5]

Altı değil de en fazla yalnızca beş milyon Yahudinin gaz odalarında öldürüldüğünü tanıt olarak ileri sürmeye utanmayan insanları anlamak ne kadar güç olsa da, bugün olanları yadsımaya ya da küçültmeye duyulan yatkınlığı da hepimiz biliyoruz.[6] Öte yandan, Dresden sanki Auschwitz'in tazminatıymışçasına karşılaştırmalı suç bilançoları çıkarmak da akıldışıdır. Bu tür hesapların tasarlanmasında, karşı suçlamalarla kendi kendini bilinçlenmekten alıkoymak telaşında, öncelikle insanlık dışı bir şey var. Üstelik örneklerinin adı "Coventry" ve "Rotterdam" olan savaştaki çarpışmalarla, milyonlarca suçsuz insanın yönetsel katliamı arasında asla bir karşılaştırma yapılamaz. Bu en basit ve en akla yakın masumiyet bile yadsınmaktadır.[7]

İşlenen suçun ölçülere sığmaması, onu haklı çıkarmaya bile yarıyor. Üşengeç, gevşek bir bilinç, kurbanlar herhangi bir neden yaratmamış olsalardı, böyle bir şey olmazdı zaten, diyerek kendini avutmakta ve bu belirsiz "herhangi bir" de sonra isteğe göre dallanıp budaklanmakta. Göz kamaşmasının yarattığı körleşme, son derece kurgusal bir suç ile son derece gerçek bir ceza arasındaki canhıraş dengesizliğe hiç aldırmıyor. Kimi zaman da kazananlar, yenilenlerin neşeleri henüz yerindeyken yaptıklarının asıl eyleyenleri haline getirilmekte ve Hitler'in cinayetlerinden de, ona coşkuyla alkış tutanlar değil, erki ele geçirmesine ses çıkarmayanlar sorumlu tutulmaktadır. Bütün

bunların budalalığı, bir yaranın, ruhsal bakımdan üstesinden gelinemeyenin göstergesidir gerçekten – aslında yara düşüncesi kurbanlar için geçerli olsa da.

Bütün bunlara karşın, suçluluk kompleksinden dem vurmanın yine de dürüst olmayan bir yanı var. Ödünç alındığı ve çağrışımlarını beraberinde sürüklediği psikiyatride bu, suçluluk duygusunun hastalıklı olduğunu, gerçekliğe uymadığını, psikanalistlerin deyimiyle ruhsal kaynaklı (psikojen) olduğunu anlatır. Duygusuna pek çok kimsenin karşı koyduğu, boşaltarak tepki gösterdiği[8] ve en aptalca rasyonalizasyonlarla çarpıttıkları suçluluk, "kompleks" sözcüğü yardımıyla hiç de suç değilmiş, tersine yalnızca onların içinde, ruhsal yapılarında var olan bir duyguymuş sanısı uyandırılmaktadır: dehşet verecek kadar gerçek olan geçmiş, kendisini olaylardan etkilenmiş duyumsayanların yalın kurgularına indirgenerek etkisizleştirilmektedir. Ya da sağlıklı ve gerçekçi insan kendini şimdiki zamana ve onun pratik amaçlarına hasretmişken, zaten suçun kendisinin başlı başına bir kompleks ve geçmişle yüklenmenin de başlı başına bir marazilik olduğu mu belirtilmek isteniyor acaba? Bu, Goethe'den kaynaklanan "Ve sanki hiç olmamışçasına iyi ve hoş" sözündeki kıssadan hisseyi akla getiriyor, ama ne var ki bu Faust'un en can alıcı yerinde, şeytan tarafından kendi en gizli iç ilkesini, anımsamanın yok edilmesini açığa çıkarmak için söylenir.[9] Yani katledilenler, güçsüzlüğümüzün onlara armağan edebileceği yegâne şeyden, bellekten de yoksun bırakılmak durumundadırlar. Bütün bunları hiç duymak istemeyenlerin katılaşmış düşünce biçimleri, çok güçlü bir tarihsel eğilimle tamamiyle görüş birliği içindedir. Hermann Heimpel pek çok kez, Almanya'daki tarihsel süreklilik bilincinin dumura uğradığından, Horkheimer ve benim daha *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde çıkarsamaya çalıştığımız o "benin toplumsal zayıflatılması" semptomundan söz etmiştir. Genç kuşakların, Bismarck'ın ya da Kaiser I. Wilhelm'in kim olduklarını genellikle bilmediklerini ortaya çıkaran ampirik bulgular, bu tarih yitimi kuşkusunu pekiştirmiştir.

Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra iyice çarpıcı hale gelen bu Alman gelişimi, Henry Ford'un "History is bunk" (Tarih safsatadır) sözünden beri açığa çıkan Amerikan bilincinin tarih yabancılığıyla, ansımasız bir insanlığın ürkünç görüntüsü ile örtüşmektedir. Bu hiç de yalnızca bir soysuzlaşma ürünü, söylendiği gibi uyaranlar selinde boğulmuş ve artık onlarla başa çıkamayan bir insanlığın tepki gösterme biçimi değildir, tersine burjuva ilkesinin ilerlemesiyle zorunlu bağlantı içindedir. Burjuva toplumu evrensel olarak, o sonunda geriye hiçbir şey kalmayan "dengi dengine" hesaplaşmalarla kapatılan değiş-tokuş yasasının buyruğundadır. Değiş-tokuş, özünde zamansız bir şeydir; tıpkı akıl (*ratio*) gibi, tıpkı arı biçimlerinde zamanı dışarıda bırakan matematik işlemleri gibi, zaman-dışı bir boyut içerir. Böylece somut zaman

da sanayi üretiminden yok olur gider. Bu üretim gittikçe daha özdeş ve aralıklı sarsıntılarla, potansiyel eşzamanlı çevrimler içinde sürer gider ve kaydedilip toplanmış bilgiye de artık pek gereksinimi yoktur. Werner Sombart ve Max Weber gibi iktisatçı ve toplumbilimciler, gelenekselcilik ilkesini derebeyci, akılcılığı ise burjuva toplum biçimlerine yakıştırmışlardır. Ama bu, endüstriyel üretim yöntemlerinin ilerleyen rasyonalizasyonu, nasıl diğer el işçiliği kategorilerinin artıklarıyla birlikte çıraklık süresinin yani bilgi edinme kategorilerinin de tasfiyesini getirmişse, aynı zamanda anımsamanın, zamanın, belleğin ilerleyen burjuva toplumunca bir tür akıldışı artık olarak ayıklanıp atılmasından başka bir şey değildir. İnsanlık bellekten vazgeçiyor ve anlık olan her şeye uyum sağlamak için soluksuz bir çaba gösteriyorsa, bu olguda nesnel bir gelişim yasası yansıyor demektir.

Öyleyse nasyonalsosyalizmin unutulmasını, psikopatolojiden çok genel toplumsal durumdan yola çıkarak kavramak gerekir. Utanç ve rahatsızlık verici anılara karşı direnmenin ruhbilimsel mekanizmaları bile, son derece gerçeğe uygun amaçlara hizmet etmektedir. Direnmekte olanlar güya pratik kaygılarla, olan biteni gereğinden fazla somut ve ısrarla anımsamanın, dışarıda Alman prestijine zararlı olabileceğini söylerken, bu amaçları kendileri ifşa etmiş olurlar. Ama bu gayretkeşlik, yeterince milliyetçi olan Richard Wagner'in "Alman olmak, bir şeyi kendisi için yapmak demektir – eğer o şey *a priori* iş olarak belirlenmemişse" sözüyle pek uyuşmuyor.[10] Anımsamanın ortadan kaldırılması, fazlasıyla uyanık bir bilincin aşırı güçlü bilinçdışı süreçler karşısındaki zayıflığından çok, verimli bir başarısıdır. Henüz geçmiş olmayanın unutulmasında, herkesin bildiği bir şeyden başkalarını vazgeçirmeye kalkışmadan önce, insanın kendi kendisini o işten vazgeçirme ihtiyacının verdiği öfkenin titreşimleri sezilir.

Burada anılan eğilimler ve davranış biçimleri, ilişkilendirildikleri gerçekleri çarpıttıkları ölçüde, dolaysızca rasyonel değiller kuşkusuz. Ama toplumsal eğilimlere yaslandıkları ve böyle tepki gösterenler kendilerini zamanın tiniyle uyum içinde saydıkları için, bir bakıma da rasyoneldirler. Bu tür bir tepki gösterme, doğrudan işlerini yoluna koyma zihniyetine denk düşer. Yararsız düşüncelere kapılmayanlar, dönen çarka güçlük çıkarmazlar. Franz Böhm'ün çarpıcı bir biçimde yok-kamu[11] dediği organın ağzından konuşmak salık veriliyor. Resmi tabular sayesinde mutlak denetim altında tutulsalar bile, o ölçüde de bulaşıcı olan birtakım genelgeçer görüşlere ayak uyduranlar, kendilerini hem yandaş, hem de bağımsız adamlar olarak nitelemekteler. Alman direniş hareketi ne de olsa kitle temelinden yoksun kalmıştır ve böyle bir hareket yenilgi sonucu güçlükle oluşturulabilmiştir. Demokrasinin Birinci Dünya Savaşı sonrasından daha derine işlemiş olduğunu varsayabiliriz sanıyorum: antifeodal ve bütünüyle burjuva nasyonalsosyalizm, kitlelerin politize edilmesiyle, istemeden demokratikleşme yolunda bir bakıma ön çalışma yapmıştır diyebiliriz. Junker kastı ve radikal işçi hareketi ortadan kalktılar; ilk kez homojen burjuva ortamı benzeri bir durum oluşturuldu. Ama Almanya'da demokrasinin çok geç gelmiş olması, yani ekonomik liberalizmin doruğuyla aynı zamana rastlamaması ve üstelik savaşın galipleri tarafından getirilmiş olması, halkın demokrasiye tutumunu pek etkilememiştir diyemeyiz. Öte yandan, şu sıralar demokrasi içinde her şey yolunda gittiğinden ve Batı'yla –özellikle de Amerika'yla– politik anlaşmalar yoluyla kurumlaştırılan çıkar birliklerine ters düşeceğinden, bu tutumla ilgili dolaysız açıklamalar pek ender yapılır. Ama yeniden-eğitime (*re-education*) karşı duyulan gizli düşmanlık ve hınç yeterince açık konuşmaktadır.

Şu kadarı söylenebilir ki, Almanya'da politik demokrasi sistemi gerçi (Amerika'da *a working proposition* denen) işlerliği olabilen bir öneri olarak, şimdiye dek genel ekonomik büyüme ve refaha izin veren ve hatta bunu destekleyen bir işlevsellik olarak kabul edilmektedir. Ne var ki demokrasi, henüz insanların onu gerçekten kendi öz davaları olarak algılamaları, kendilerini politik süreçlerin özneleri olarak idrak etmeleri ölçüsünde yerleşmiş değildir. Sanki bir mönü içinden komünizm, demokrasi, faşizm, monarşi arasında seçim yapılabilirmiş gibi, demokrasi de diğerlerinin yanında bir sistemmiş gibi algılanmakta, ama politik erginliklerinin ifadesi olarak insanların kendileriyle özdeşleştirilmemektedir. Özel çıkarların da rol oynadığı başarı ya da başarısızlıklara göre değerlendirilmektedir, bireysel ve kolektif çıkarların birliği olarak değil – ve zaten, çağdaş kitle demokrasilerinde halk iradesinin parlamenter delegasyonları da bunu yeterince güçleştirmektedir. İnsan Almanya'da Almanlar arasında, Almanların demokrasi için henüz yeterince olgun olmadıkları türünden garip açıklamalara rastlar sık sık. Herhangi bir zorbalık eylemi sırasında suçüstü yakalanan yeniyetmelerin, "teenager" grubundan olduklarını ileri sürerek işin içinden sıyrılmaya çalışmaları gibi, bunlar da kendi hamlıklarından bir ideoloji yaratmaktadırlar. Bu akıl yürütme tarzının garip gülünçlüğü, bilinçteki çarpıcı bir çelişkiyi belgeliyor. Kendi safdilliklerini ve politik hamlıklarını böylesine bıçkınca ortaya atan insanlar, bir yandan da kendilerini çoktan kendi kaderlerini belirleyebilecek ve özgürlük içinde toplumu düzenleyebilecek politik özneler olarak duyumsuyorlar. Öte yandan da, buna koşullar nedeniyle katı sınırlar konmuş olduğunun ayırdına varıyorlar. Bu sınırlara kendi düşüncelerinde nüfuz edemeyince de, aslında kendilerinin uğradığı olanaksızlıktan kendilerini, büyükleri ya da başkalarını sorumlu tutuyorlar. Sanki bir kez daha kendiliklerinden özne ve nesne olarak bölünüyorlar. Bugün egemen olan ideoloji de zaten, insanların çeşitli nesnel durum-

ların eline düştükleri ölçüde, üstesinden gelemedikleri ya da üstesinden gelemeyeceklerini sandıkları bu güçsüzlüğü öznelleştirmelerini sağlamaktadır. Her şey adamına göre değişir safsatasına dayanarak, koşullardan kaynaklanan her şey insanlara maledilmekte, böylelikle koşullar yine dokunulmadan kalmakta, rahat bırakılmaktadır. Felsefe diliyle söylersek, halkın demokrasiye yabancılığında, toplumun kendi kendine yabancılaşması yansımaktadır diyebiliriz.

Bu birbirine bağlı nesnel durumlar arasında en göze çarpanı, belki de uluslararası politikadaki gelişmedir. Hitler'in Sovyetler Birliği'ne yaptığı saldırıyı sonradan haklı çıkarır görünmektedir bu. Batı dünyası kendi birliğini, başlıca Rus tehdidine karşı savunmayla tanımladığından, 1945'in galipleri, Bolşevizme karşı sağlamlığını kanıtlamış o tahkimatı, sanki bir hezeyan sonucu yerle bir etmiş ama hemen birkaç yıl sonra yeniden kurmuş gibi görünüyor. Hep hazırda bekleyen "Hitler bunu her zaman söylemişti zaten"den onun başka konularda da haklı çıktığını düşündürtecek kapsam dışı yakıştırmaya giden yol çok kısadır. Chamberlain'leri ve yardakçılarını bir zamanlar Hitler'i Doğu'ya karşı bir cellat çırağı olarak hoşgörmeye iten o tasarının, bir bakıma Hitler'in çöküşünden sağ çıkmasındaki ölümcül yazgısallığı, ancak iyimser pazar konuşmacıları görmezlikten gelebilirler. Tam bir yazgısallık. Çünkü Doğu'nun Batı Avrupa dağ eteklerini yutma tehdidi apaçıktır. Buna karşı koymayan, sözün tam anlamıyla Chamberlain'vari *yatıştırmayı* (*appeasement*) yinelemekten suçlu olur. Yalnız şu unutuluyor – yalnız! – Hitler'in, yatıştırmacıların istekleri uyarınca yayılma savaşıyla önleyeceği düşünülen bu tehdidi, ilkin başlatan ve Avrupa'nın başına saran da yine Hitler'in bu girişimi olmuştur. Suç bağlamını oluşturan, tekil insan kaderinden çok politik sarmalların kaderidir. Doğu'ya karşı direnmenin kendi içinde, Almanya'daki geçmişi uyandıran bir dinamik vardır. Bolşevizme karşı savaş sloganı eskiden beri özgürlük konusunda onlardan daha iyi niyetli olmayanların kendilerini gizlemelerine yaradığından, bu dinamik yalnızca ideolojik değildir. Somut bir gerçektir de. Daha Hitler zamanında yapılmış bir gözleme göre, totaliter sistemlerin örgütleyici vurucu gücü, karşıtlarına kendi yapısından bazı şeyleri zorla kabul ettirir. Öte yandan her ne kadar faşistlerin *ultima ratio*'suna (son çaresine) başvurmak için henüz bir zorunluluk duyan yoksa da, Doğu ile Batı arasındaki ekonomik farklılık sürdükçe, kitleler için faşist oyun tarzının şansı, Doğulu propagandaya nazaran daha yüksek olacaktır. Ama her iki totaliter biçeme de aynı tipler yakalanmaktadır. Otoriteye bağımlı karakterlerin belirli bir politik-ekonomik ideolojiden hareketle yapılandıklarını çıkarsamak, onları bütünüyle yanlış değerlendirmek olurdu; 1933 öncesi milyonlarca seçmenin, nasyonalsosyalist ve komünist partiler arasındaki o iyi bilinen

yalpalamaları da, toplumsal ruhbilimi bakımından rastlantı değildir. Amerika'da yaptığımız araştırmalar bu karakter yapısının hiç de öyle politik-ekonomik ölçütlerle atbaşı gitmediğini ortaya çıkarmıştır; daha çok, güç-zayıflık ekseninde tanımlanan bir düşünme tarzı, donukluk ve tepki gösterme yetersizliği, konvansiyonellik, konformizm, kendi üzerine düşünme yetisinin güdüklüğü, ve sonuçta da genel bir deneyim yeteneksizliği gibi kişilik özellikleriyle tanımlanması gerekir. Otoriteye bağımlı karakterler kendilerini, herhangi bir özel içeriğe gerek duymadan, ne olursa olsun yalın somut erkle özdeşleştirirler. Aslında bunların yalnızca zayıf bir Ben'leri vardır ve eksiği doldurmak için büyük kolektiflerle özdeşleşmeye ve onlar tarafından korunmaya ihtiyaç duyarlar. Her adım başı, *Wir Wunderkinder* filminde gösterilen tiplere benzer kimselere yeniden rastlamanın, ne dünyanın aslında kötü olmasıyla, ne de Alman ulusal karakterinin güya ayırıcı özellikleriyle bir ilgisi vardır.[12] Tersine, o konformistlerin –ki daha her türlü somut ilişkiden bile önce, tüm iktidar aygıtının kumanda manivelasıyla çoktan bağlantılıdırlar– totalitarizmin potansiyel yardakçıları ve takipçileri olmalarıyla ilgilidir. Öte yandan kendi yandaşlarının birçoğu için bile bu anlamı taşımakla birlikte, nasyonalsosyalist rejimin korku ve ıstıraptan başka bir anlama gelmediği de bir yanılsamadır. Sayısız insan faşizm altında hiç de öyle kötü yaşamamıştır. Terörün sivri ucu, yalnız azınlıktaki ve görece iyi tanımlanmış gruplara yöneltilmişti. Hitler öncesi dönemin kriz deneyimlerinden sonra, "her şey halledilecek" duygusu üstün gelmişti ve bu yalnızca fabrika girişlerinde çiçeklikler ve toplu gençlik gezilerinin ideolojisi olmakla kalmıyordu. Laissez-faire'e kıyasla Hitler dünyası, kendi insanlarını, herkesin karşı karşıya bırakıldığı, toplumun doğal afetlerinden bir ölçüde gerçekten koruyordu. Sanayi toplumunun devlet tarafından yönetilmesinin barbarca bir deneysel örneği olan şimdiki kriz denetimini, daha o zaman zorbalıkla gerçekleştirmişti. O çok sözü edilen entegrasyon, her şeyi kapsayan toplumsal ağın örgütsel sıkılaştırılması, ilmekler arasından düşmek ve yitmek gibi bir evrensel korkuya karşı da koruma sağlıyordu. Ne kadar sahte ve yapay olursa olsun biraradalığın sıcaklığı sayesinde, sayısız insana, yabancılaşmış durumun soğukluğu giderilmiş gibi geliyordu; bağımsız ve eşit olmayanların *völkisch* birliği hem bir yalandı hem de eski ve pek iyi bilinen habis bir burjuva düşünün gerçekleşmesiydi. Çeşitli ikramiyeler sunan bu sistem kendi düşüşünün potansiyelini de elbette içinde taşıyordu. Üçüncü Reich'ın ekonomik verimliliği büyük ölçüde, felaketi getiren savaş için silahlanmaya dayanıyordu. Ama sözünü etmiş olduğum o zayıflatılmış bellek, bu akıl yürütmeleri algılamamak ve kabullenmemek için inatla direniyor. Bu bellek, tekil olarak güçsüz olduklarından kendilerine ancak böyle kolektif bir güç halinde bir değer atfedebilenlerin kolektif erk fantazilerinin doyuma ulaş-

tığı nasyonalsosyalist dönemi ısrarla nurlandırıyor. Ne kadar aydınlatıcı olsa da hiçbir analiz, bu doyumun gerçekliğini ve buna yatırılan güdüsel enerjileri sonradan ortadan kaldıramaz. Hatta Hitler'in yüksek riskli ya-hep-ya-hiç oyunu bile o zamanlar ortalama liberal aklın sandığı kadar, ya da başarısızlığa bugünkü tarihsel geri bakış kadar akıldışı değildi. Hitler'in, ölçüsüzce sürdürülen silahlanmanın diğer devletler önünde kendisine sağladığı zamansal avantajdan yararlanma hesabı, istekleri doğrultusunda asla saçma değildi; Üçüncü Reich'ın ve giderek savaşın tarihini şöyle bir göz önüne getirenler için, Hitler'in yenilgiye uğradığı tek tük anlar, her seferinde rastlantısal gibi görünecek ve ancak, dünyanın yutulmaya razı olmak istemeyen geri kalan kısmının daha büyük teknik-ekonomik potansiyelinin her şeye karşın kendisini kabul ettirdiği bütünün gidişatı, zorunlu gelecektir. Bir bakıma istatistiksel bir zorunluluktu bu, asla adım adım izlenebilir bir mantık değil. Nasyonalsosyalizme hâlâ duyulan canlı sempatinin, "her şeyin pekâla başka türlü de olabileceğine, aslında yalnızca hatalar yapıldığına ve Hitler'in düşüşünün de, dünya tininin sonunda yine de düzelteceği bir dünya-tarihsel rastlantı olduğuna" kendisini ve başkalarını inandırmak için pek fazla keskin zekâya gereksinimi yoktur.

Öznel bakımdan ele alırsak, nasyonalsosyalizm insanların ruhunda kolektif narsisizmi artırıyor, ulusal kibri ölçüsüzlüğe yükseltiyordu. Tekil insanın, katılaşmış dünyanın gittikçe daha az doyum vaat ettiği ve uygarlık onlardan bu kadar çok şeyi sakındıkça hiç eksilmeden süregiden narsisistik dürtüleri, bütünle özdeşleşmede ikame doyum bulmaktadır. Bu kolektif narsisizm, Hitler rejiminin yıkılışı yüzünden, olabilecek en ağır biçimde yaralanmıştır. Ama bu zedelenme, bireyler yaralanmanın bilincine daha varamadan ve onunla hesaplaşamadan, yalın gerçeklik düzeyinde gerçekleşmişti. Üstesinden gelinememiş geçmiş söyleminin isabetli toplumsal-ruhbilimsel anlamı da budur işte. Freud'un "Kitle Psikolojisi ve Ben Analizi"ndeki kuramına göre, kolektif özdeşliklerin parçalandıkları yerde ortaya çıkan o panik de olmadı. Büyük ruhbilimcinin görüşleri ve yönergeleri rüzgârda savrulmak istenmiyorsa, bu bizi yalnızca bir sonuca götürür: o özdeşlikler ve kolektif narsisizm hiç de ortadan kalkmamıştır, tersine bilinçdışında için için yanarak ve bu nedenle özellikle güçlü bir biçimde sürmektedir. Yenilgiyi, 1918'den sonra olduğu gibi içten içe pek az onaylamışlardır. Hitler sayesinde toparlanıp bir arada tutulan kolektif, apaçık afetle karşı karşıyayken bile dağılmamış, birbirini tutmuş ve o gizli silahlara (ki aslında karşı taraf sahipti bu "gizli" silahlara) ilişkin söylentiler gibi boş umutlara sıkı sıkıya tutunmuşlardır. Toplumsal-ruhbilimsel olarak buna şu beklentiyi de ekleyebiliriz: zedelenmiş kolektif narsisizm tamir edilmek için pusuda bekler ve önce, geçmişi bilinçte narsistik isteklerle örtüşmeye götürecek her şeye el atar, sonra da o zedelenme hiç olmamış gibi yapabilmek için gerçekliği bile ona göre biçimlendirir. Ekonomik atılım, "ah ne kadar da çalışkanız" bilinci, bunu bir ölçüde sağlamıştır. Herkesin pay almakla birlikte aynı zamanda biraz küçümsemeyle söz ettiği o ekonomik mucizenin, toplumsal-ruhbilimsel bakımdan görece dengeli durgunluk zamanlarında düşünülebilecek ölçüde derinlere ulaştığından kuşkuluyum. Teknik olarak ortadan kaldırılabilecek açlık, pek çok kıtada hâlâ sürmekte olduğundan kimse refahtan doğru dürüst zevk alamamaktadır. Bireysel olarak örneğin filmlerdeki gibi, birisi peçetesini yakasına sokup afiyetle yemek yerken nasıl hasetle gülünüyorsa, insanlık da bedelinin hâlâ yoksulluk ve meşakkatle ödendiğinin artık iyice ayırdına vardığı bir huzuru hoş göremiyor kendine; hınç duygusu her mutluluğa gölge düşürüyor, kendininkine de. Doygunluk ki yakınılacak tek yönü, hiç yiyecek bir şeyleri olamayan insanların varlığı olabilirdi, bugün, *a priori* bir küfür haline gelmiştir; hele günümüz Almanyası'nda sözümona maddeciliğe yobazca çullanan sözümona idealizm, kendi derinliği sandığı şeyleri çoğu kez bastırılmış içgüdülere borçludur. Huzura duyulan nefret, Almanya'da refahtan duyulan huzursuzluğu olgunlaştırıyor ve geçmiş de bu huzursuzlukta trajik bir görünüşe bürünüyor. Ne var ki bu hastalık hiç de yalnızca bulanık sulardan kaynaklanmıyor, tersine yine çok daha rasyonel kaynaklardan besliyor kendini. Refah bir konjonktür refahıdır ve kimse onun sınırsız süreceğine inanmıyor. 1929'un Kara Cuma'sı türünden olayların ve hemen ardından gelen ekonomik krizin hiç yinelenemeyeceği sanısıyla avunuluyorsa, bunun ardında içkin olarak, ekonomik ve politik özgürlük artık işlevini yitirse bile kendilerini koruyacağına inandıkları güçlü bir devlet erkine duyulan güven yatmaktadır. Daha refah devrinin ortasında, hatta geçici işgücü yetersizliği sırasında, insanların çoğunluğu galiba kendilerini gizliden gizliye olası işsizler, sosyal hizmet ve yardım alıcıları ve dolayısıyla toplumun özneleri olarak değil, tam anlamıyla nesneleri olarak duyumsamaktadırlar; hoşnutsuzluklarının son derece meşru ve makûl nedeni de budur işte. Bunun elverişli bir anda gemlenip geçmişe kanalize edilebileceği ve felaketin yinelenmesi için kötüye kullanılabileceği apaçık ortadadır.

Faşist arzu-imgesi, faşist ülkü, bugün hiç kuşkusuz sözümona az gelişmiş ülkelerin milliyetçiliğiyle kaynaşmaktadır – ne var ki bunlara artık "gelişmekte olan ülkeler" deniliyor. Emperyalist rekabetten kendi paylarına düşeni alamadıkları duygusuna kapılan ve kendileri masa başına geçmek isteyenlere gösterilen hoşgörü, daha savaş sırasında Batılı plütokrasiler ve proleter uluslarla ilgili sloganlarda dışa vuruluyordu. Bu eğilimin, Alman geleneğindeki uygarlık ve Batı karşıtı alt akıntıya şimdiden ulaşıp ulaşmadığı, ya da ne ölçüde ulaştığını; ya da Almanya'da faşist ve komünist milliyetçilik arasında bir ya-

kınlaşmanın iyice belirip belirmediğini teşhis etmek oldukça güçtür. Milliyetçilik bugün aşılmıştır ve aynı zamanda günceldir. Aşılmıştır, çünkü yalnızca silah tekniğindeki gelişmenin bile dayattığı gibi, çeşitli ulusların en güçlülerin koruması altında zorunlu biçimde büyük bloklar halinde birleşmeye gitmeleri karşısında, hükümran tek ulus, en azından ileri kıta Avrupası'nda tarihsel öz terkibinden çok şey yitirmiştir. Bir zamanlar özgür ve bağımsız yurttaşların ortak ekonomik çıkarlarının, feodalizmin yöresel sınırlarına karşı ortaya koyduğu ulus fikri, şimdi kendisi sınırlayıcı bir etkene dönüşmeye, toplumun bir bütünlük olarak içerdiği apaçık potansiyeli sınırlamaya başlamıştır. Ama uluslararası ekonomide hâlâ çıkarlar birliğinin dışavurumu olan ve yoğun bir ruhsal yük içeren geleneksel ulus fikri olarak başlı başına milliyetçilik, yüz milyonlarca insanı doğrudan doğruya kendilerininki olarak benimseyemeyecekleri amaçlara hizmet için işe koşmaya gücü yettiği oranda günceldir. Milliyetçiliğin, artık kendi kendisine bile tümüyle inanamazken, yine de insanları eskimiş nesnel koşullarda ısrar etmeye götürebilecek en etkin araç olarak, politik zorunluluğu vardır. Kendisiyle barışık olmayan, kasıtlı olarak kendini körleştiren bir şey olarak, o hem korkunç hem de sırıtkan yüz ifadelerini takınmasının nedeni de budur. Bu ifadeler, barbar kabile yasalarının mirasçısı olan milliyetçiliğin yüzünden elbette hiç eksik olmamıştı zaten, ama liberalizm bireyin hakkını kolektif refahın önkoşulu olarak gerçekten onayladığı sürece, gemlenebiliyorlardı.

Milliyetçilik ancak sendeleyip kapaklandığı bir çağda tümüyle sadist ve yıkıcı olmuştur.[13] Hitler dünyasının, başka olan her şeye karşı öfkesi, paranoid çılgınlık sistemi olarak milliyetçilik, çoktan bu karakteristiğe bürünmüştü; tam da bu özelliklerin çekim gücünün bugün daha az olduğunu söylemek zordur. Paranoya, bir takip edilme ve zulmedilme sanrısı ki kendi arzuladıklarını yansıttığı kişilere kendisi zulmeder, bulaşıcı bir illettir. Ruhsal olarak dünyayla artık başa çıkamadığını ve hayali bir içsel krallığa geri atılmış bireyin patolojisi, antisemitizmdeki gibi kolektif cinnet kuruntularında bir onaylanma bulur. Psikanalist Ernst Simmel'in tezine göre bu kuruntular, yarı-deliyi zırdeli olmaktan alıkoymaya yararlar.[14] Milliyetçiliğin sanrısı, bugün yinelenecek felaketlere duyulan rasyonel korkuda ne denli apaçık gözler önüne seriliyorsa, yayılmasına da aynı ölçüde destek olmaktadır. Cinnet, dünyanın insanlığın zihninden inatla silip atmaya çalıştığı, insanlığın dünyayı insanca kurması düşünün yerini almaktadır. Ama 1933'ten 1945'e kadar olup bitenlerin tümü, bu hastalıklı milliyetçilikle iç içe geçmiştir.

Faşizmin hâlâ yaşıyor olması, o çok sözü edilen geçmişin işlenmesinin bugüne kadar başarılamamış ve kendi karikatürüne, boş ve soğuk unutuşa dönüşerek yozlaşmış olması, faşizmi olgunlaştıran nesnel toplumsal önkoşulların hâlâ geçerli olmasından ileri gelmektedir. Bunun belli başlı öznel yatkınlıklardan çıkarsanması olanaksızdır. Ekonomik düzen ve büyük ölçüde onu örnek alan ekonomik örgütlenme, eskiden de olduğu gibi çoğunluğu, üzerinde hiçbir etkisi olamayacağı durumlara bağımlılığa ve dolayısıyla da ergin olmamaya iter. Yaşamak istiyorlarsa, kendilerini içinde bulundukları ortama uydurmaktan, itaat etmekten başka çareleri yoktur; demokrasi fikrinin hitabettiği o özerk öznelliklerini silip atmak zorundadırlar, ancak kendi benliklerinden vazgeçtikleri takdirde kendilerini kurtarabilirler. İdrak etmenin acı veren çabası onlardan, göz kamaşması ve körleşme bağlamının ayırdına varmalarını bekliyorsa da, günlük yaşamın düzeni ve özellikle alabildiğine şişirilmiş kültür endüstrisi buna engel olmaktadır. Var olanla, verili olanla, başlı başına erkle özdeşleşmeye ayak uydurma gerekliliği, totaliter potansiyeli oluşturur. Bu da uyma zorunluluğunun bizzat kendi ürettiği ve yeniden ürettiği öfke ve hoşnutsuzlukla daha da güçlenir. Gerçeklik, demokrasi kavramının aslında vaat ettiği o özerkliği, sonuç olarak o olası mutluluğu yerine getiremediği için, çoğunluk gizliden gizliye nefret etmediğinde bile, demokrasiyi umursamaz olmuştur. Böyle bir politik örgütlenme biçiminin toplumsal ve ekonomik gerçekliğe denk olmadığı hissedilmektedir; kişi nasıl kendisi uymak zorundaysa, kolektif yaşam biçimlerinin de uymasını istemektedir; ve bu uyumdan, hiç de öyle barışçıl olmayan herkesin-herkesle-rekabeti ortamında, devlet kurumunun devasa bir işletme olarak modernize edilmesi beklendiği ölçüde, bu istek de artmaktadır. Somut erksizlikleri süregidenler, daha iyiye görüntü olarak bile dayanamazlar; nasıl olsa örneğine göre yaşayamayacaklarından işkillendikleri bir özerkliğin sorumluluğundan kurtulmayı istemekte ve kendilerini kolektif-Benin ergitme kazanına atmayı yeğlemektedirler.

Bugün artık ancak abartının gerçeğin aracı olduğunu belirten özdeyişe uyarak, kasvetli olanı abarttım. Parça buçuk ve yer yer fazla heyecanlı, intizamsız sözlerimi Spenglercilik olarak yanlış anlamayınız, Spenglerciler felaketle işbirliği yapıyorlar. Amacım, gündelik yaşamın pürüzsüz cephesiyle gizlenen bir eğilimi, şimdilik onu tutan kurumsal barajlardan taşmadan önce betimlemekti. Tehlike nesneldir; öncelikle insanlarda içkin değildir. Söylediğim gibi, pek çok olgu, demokrasinin, kendisinde yerleşik her şeyle birlikte insanları Weimar dönemindekinden daha derinlemesine etkilediğine tanıklık ediyor. Pek açık seçik olmayanı öne çıkarmakla, sağduyunun her durumda göz önüne almak zorunda olduğu şeyi ihmal ettim: toplumun maddi yaşamının, Alman demokrasisi çerçevesinde, kendisini 1945 sonrasından bugüne kadar, insanlığın anımsayabildiği zamanlardan beri çok daha zenginçe yeniden üretmiş olduğunu ve bunun da toplumsal-ruhbilimsel bakımdan çarpıcı önemi bulunduğunu. Eğer yeteri kadar zamanı ve biraz başka şeyleri daha olsaydı,

Alman demokrasisi ve bununla geçmişin gerçekten işlenmesi hiç de öyle umutsuz olmazdı savı, kuşkusuz fazla iyimser kaçmayabilirdi. Ne var ki, "zamanı olmak" kavramında safdil ve aynı zamanda karışmadan seyirci kalan olumsuz bir yan var. Ne bizler, büyük salonlarında hiç hesap sorulmadan gönlümüzce eğlenebileceğimiz bir dünya tarihinin yalın seyircileriyiz, ne de ritmi gittikçe artarak afete yaklaşan dünya tarihi, her şeyin kendiliğinden düzeleceği o zamanı öznelerine tanımayacak gibi görünüyor. Bu da dikkatleri doğrudan doğruya demokratik pedagojiye çekiyor. Olup bitenler konusunda aydınlatma her şeyden önce, unutulanı haklı çıkarma çabasıyla kolayca işbirliğine giren bir unutmaya karşı çalışmalıdır; örneğin çocuklarından Hitler hakkındaki o utandırıcı soruyu duymak zorunda kalıp, kendilerini temize çıkarmak için hemen iyi yanlarından söz eden ve aslında hiç de o kadar kötü olmadığını söyleyen ana-babaların unutkanlığına karşı. Politik eğitim derslerine sövmek Almanya'da moda oldu; kuşkusuz bu dersler daha iyi olabilir, ama eğitim sosyolojisinin şimdiden elinde bulunan birtakım verilere göre politik dersler, asla yük sayılacak bir görev olarak okutulmayıp ciddiyetle ele alındıkları takdirde, yaygın sanıların tersine çok daha verimli olabilmektedirler. Ama insan nasyonalsosyalizmin hâlâ yaşamasındaki nesnel potansiyeli, benim zorunlu bulduğum denli önemserse, o zaman bu aydınlatıcı pedagojiye bile sınırlarını gösterir. Eğitim ister toplumbilimsel ister ruhbilimsel olsun, zaten pratik bakımdan ancak buna açık olan ve bu sayede de faşizme pek de yatkın olmayanlara ulaşır. Öte yandan, bu grubu bile aydınlatma yoluyla yok-kamuya karşı güçlendirmek hiç de gereksiz değildir. Tersine bunlardan kadro benzeri bir grup oluşabileceği ve çeşitli çevrelerdeki etkinliklerinin sonra yine de bütüne ulaşabileceği pekâlâ düşünülebilir ve kendileri ne kadar bilinçli olurlarsa, bu şansları da o kadar artacaktır. Aydınlanma elbette bu gruplarla yetinmeyecektir. Kamusal aydınlatma girişimlerinde geçmişin konu edilmesinin ne ölçüde salık verilebilir olduğu ve asıl bunda ısrar etmenin, inatçı bir dirence ve ulaşılmak istenenin tam tersine yol açıp açmayacağı türünden çok güç ve büyük sorumluluk yükleyen soruyu bir yana bırakmak istiyorum. Bana daha çok, bilinçli olan, asla bilinçsiz, yarı bilinçli ve bilinç-eşiği olanın yol açtığı talihsizliği beraberinde getiremez gibi geliyor. Burada muhakkak ki en önemlisi, geçmişin ne biçimde, hangi yolla anımsatıldığıdır; sadece yalın suçlamayla mı yetiniliyor, yoksa kavranamaz olanı bile yine de kavrayabilmenin verdiği güç sayesinde tüyler ürpertici olana göğüs gerebiliyor mu? Bunun için de doğallıkla eğiticilerin eğitilmesi gerekirdi. Bu ise Amerika'da *behavioural sciences* denilen davranış bilimlerinin Almanya'da şimdilik hiç, ya da ancak pek kısır biçimde temsil edilmesi yüzünden iyice güçleşmektedir. Üniversitelerde kendi dönemimizin tarihsel olarak araştırılmasıyla örtüşen bir toplumbilimin güçlendirilmesi ısrarla istenmelidir. Pedagoji, ikinci elden melankoli içinde, İnsanın Varlığı üzerine ileri geri konuşacağına, yeniden-eğitimin çok yüzeysel ele aldığı söylenen o görevi kendisi üstlenmelidir. Kriminoloji Almanya'da modern standarda zaten hiç erişememişti. Ama her şeyden önce, eskiden olduğu gibi bugün de bastırılmakta olan psikanalizi düşünmeli. Ya tümüyle eksiktir, ya da yerine, çok aşağılanan 19. yüzyılı aştıklarını iddia ederek böbürlenen, ama aslında Freudcu kuramın çok gerisinde kalan, hatta onu tam tersine çeviren yönelişler geçmiştir.

Psikanalizin kesin ve sulandırılmamış bilgisi, her zamankinden daha günceldir. Ona duyulan nefret dolaylı olarak Antisemitizmle birleşir; ama yalnızca Freud Yahudi olduğu için değil, tersine psikanaliz tam da Antisemitleri akkorlara atan o kişinin kendi üzerinde eleştirel biçimde düşünümünü ısrarla vurguladığı için. Yalnızca zaman öğesi nedeniyle bile kitle analizi türünden bir şey yapılması her ne kadar olanaksızsa da, sıkı ve titiz psikanaliz kurumsal yerini bulabilseydi, hiç olmazsa Almanya'daki tinsel havaya etkisi çok iyileştirici olurdu – bu etki, kişinin dışarıya taşmak yerine kendi üzerine ve katılaşmış bilincin hınçlanmayı alışkanlık edindiği şeylerle kendi ilişkileri üzerine ayrıntılı biçimde düşünüp taşınmakla sınırlı kalsa bile. Yine de felaketin nesnel potansiyeline karşı öznel çabalama girişimleri, karşı konulması gerekenin ağırlığını pek yerinden oynatamayacak düzeltmelerle yetinmemelidirler. Örneğin Yahudilerin geçmişteki büyük hizmet ve başarılarına yapılacak atıflar türünden yaklaşımlar, ne derece doğru olurlarsa olsunlar pek işe yaramazlar, tersine propaganda kokarlar. Propaganda ise, akıldışının rasyonel manipülasyonudur ve totaliterlerin ayrıcalıklı hakkıdır. Bunlara karşı direnenler, önünde sonunda kendilerini zorunlu olarak gözden düşürecek biçimde onları taklit etmemeliler. Yahudilere, onları grup olarak ayıran övgüler düzmek, Antisemitizme fazlasıyla avans vermek demektir. Anti-semitizmi çürütmenin o kadar zor olmasının nedeni, sayısız insanın ruhsal ekonomisinin ona ihtiyaç duymuş olması ve belki bugün de, daha yumuşatılmış bir biçimde, ihtiyaç duymakta olmasıdır. Propaganda yoluyla olan her şey belirsiz ve kuşkuludur. Bana, Anne Frank'ın günlüğünün dramatize edilmiş bir gösterisini izleyen ve sonra sarsılmış bir halde, "Evet ama hiç olmazsa *bu* kızın yaşamasına izin verselerdi" diyen bir kadının öyküsünü anlatmışlardı. Anlamaya ilk adım olarak, bu bile iyidir elbette. Ama korkunç bütünü hem temsil etmesi hem de aydınlatması istenen bireysel olay, aynı zamanda kendi bireyselliği nedeniyle kadının bu arada unuttuğu bütünün mazereti olmuştur. Bu tür gözlemlerin hep içerdiği terslik şu ki, yukarda söylenenlere rağmen Anne Frank oyunu ve benzeri gösterilerin sunulmasına karşı konuşmak mümkün değildir, çünkü insana ne kadar itici gelse, ne kadar ölülerin onuruyla alay eder gibi görünse de,

bunların etkisi yine de daha iyinin potansiyeline akmaktadır. Toplu buluşmalar, genç Alman ve genç İsrailliler arasında tanışmalar ve başka dostluk toplantılarıyla, bu tür ilişkiler ne kadar istenirse istensin, ben pek fazla bir şey ortaya çıkarılabileceğini sanmıyorum... Çünkü genellikle sanki Anti-semitizmin Yahudilerle asal bir ilişkisi varmış ve Yahudilerle somut yaşantılar edinilirse, buna karşı savaşılabilirmiş gibi bir varsayımdan yola çıkılmaktadır, oysa katıksız Antisemit hiçbir biçimde deneyim kazanamamasıyla, onunla konuşmanın ve onu ikna etmenin olanaksızlığıyla tanımlanabilir. Anti-semitizm öncelikle nesnel-toplumsal olarak bir kere yerleşmişse ve sonra da anti-semitin içine işlemişse, nasyonalsosyalist nükte bağlamında eğer Yahudiler olmasaydı, herhalde anti-semitler onları icat etmek zorunda kalacaklardı, diyebiliriz. Anti-semitizmle bireysel öznelerde savaşılacaksa, çoğuna karşı sağır oldukları ya da istisnalar olarak nötralize ettikleri belgelenmiş gerçeklere işaret ederek bir yere varılacağı sanılmamalı. Bunun yerine akıl yürütmenin, daha ziyade hitabedilen öznelere yöneltilmesi gerekir. İçlerinde ırk önyargısına neden olan mekanizmaların bilincine varmaları sağlanmalıdır. Aydınlatma olarak geçmişin işlenmesi, özellikle özneye bu tür yaklaşımla onun öz-bilincini ve dolayısıyla benliğini güçlendirmesi yoluyla olabilir. Bu aydınlatma, insanların içinde var olduğunu varsaymak zorunda kaldığımız ruhsal yatkınlıklara tamı tamına ayarlanmış birkaç çift propaganda hilesinin bilinmesiyle bağdaştırılmalıdır. Bu hileler katı ve sınırlı sayıda olduklarından, bunları kristalize etmek, tanımak ve bir tür koruyucu-aşı gibi kullanmak pek öyle güçlük de çıkarmaz. Bu tür öznel aydınlatmanın uygulamada gerçekleştirilmesi sorunu ise ancak, bugün disiplinlerinden beklenen bilimsel nesnellik mazereti arkasına saklanıp, en önemli ve acil görevden kaçmaya yeltenmeyen pedagog ve ruhbilimcilerin birlikte çaba göstermeleriyle çözümlenebilir herhalde. Ne var ki yaşamaya devam eden potansiyelin arkasındaki nesnel zorbalık karşısında, öznel aydınlatma şimdiye kadarkinden bambaşka enerjiler ve bambaşka derinlik boyutlarıyla da saldırıya geçse, yeterli olmayacaktır. Nesnel tehlikeye nesnel biçimde karşı konulmak isteniyorsa, bunun için sadece düşünce olarak kalan hiçbir düşünce yeterli değildir, hatta bu arada soyut biçimleriyle insanlara pek bir şey ifade etmedikleri anlaşılan özgürlük ve insancıllık düşünceleri bile. Faşist potansiyel, insanların isterlerse çok sınırlı olan çıkarlarında dayanak buluyorsa eğer, en etkin panzehir, onların çıkarlarının, hem de dolaysız çıkarlarının nerede yattığını inandırıcı, çünkü doğru bir şekilde göstermek olabilir. Bu gibi çabalarda faşizmin Alman halkına yüklediği savaş ve acıların, faşist potansiyeli yıkmaya yetmese bile, yine de ona karşı bir ağırlık oluşturduğunu gözardı etmek, spekülatif bir psikolojizme düşmek olurdu. İnsana en basit olan anımsatılırsa: açık ya da örtük faşist yinelemelerin, bir zorba sistem

altında savaşı, acıyı ve yoksunluğu, sonunda belki de Avrupa üzerinde Rus egemenliğini olgunlaştıracağı, kısacası bunun afetler politikasına giden yol olduğu belirtilirse, bu onları ideallere yapılacak göndermelerden, ya da La Rochefoucauld'nun ta o zaman da bildiği gibi, başkalarının kolaylıkla unutulabilen acılarına yapılacak göndermelerden daha derinlemesine etkiler.[15] Geleceğin bu görünümü karşısında bugünkü hastalık bir kaprisin lüksünden pek fazla bir anlam taşımaz. Oraya götüren politikanın canlandırılmasıyla, bir üçüncü Pun Savaşı olasılığı arasındaki ilişkinin herkesçe anlaşılır kılınması mümkün olabilir, çünkü Stalingrad ve bombardıman geceleri, tüm tehcir ve bastırmalara karşın pek unutulmamışlardır. Geçmiş, ancak geçmiş olanın nedenleri ortadan kaldırılırsa işlenmiş olabilecektir. Ama nedenler hâlâ süregittiği için, onun büyüsü de bugüne dek kırılamamıştır.

1959 sonbaharı

Çeviren: Tarhan Onur

NOTLAR:

1. "*Aufarbeitung*" burada, yerine göre, "işlemek" veya "işlenmek" sözcüğüyle karşılanmıştır. Psikanalizdeki "*durcharbeitung*" (içinden çalışma, üzerinde çalışarak içinden geçme) terimiyle büsbütün ilişkisiz değildir ama tümüyle de örtüşmez. *Aufarbeitung*'un yaygın anlamı, birikmiş görevlerin hızla tamamlanması, bekleyen işlerin bitirilmesidir. Ve çoğu zaman, masanın temizlenmesi, tatsız yükümlülüklerin yerine getirilmesi, hatta baştan savılması gibi bir yan anlam da taşır. Savaş sonrası dönemde, dil konusunda Adorno kadar titiz olmayan bazı Alman politikacıları, bu terimi "geçmişin gözden geçirilmesi", hatta "üstesinden gelinmesi" anlamında da kullanmaya başlamışlardı (oysa bu fikrin doğru Almanca karşılığı, hem yüzleşmeyi hem de üstesinden gelmeyi içeren *Vergangenheitsbewältigung*' dur). Adorno, daha yazının en başında, geçmişin "işlenmesini" (*aufarbeitung*) geçmişin üzerinde ciddi biçimde çalışma, geçmişle ciddi biçimde hesaplaşma (*verarbeitung*) fikrinden ayırmaktadır.

2. Frankfurt Enstitüsü'nün grup araştırmasını eleştiren muhafazakâr psikolog Peter Hofstätter'e Adorno'nun verdiği cevap. Adorno'nun "pozitivist-atomist" olarak nitelediği bir yöntemden hareket eden Hofstätter, kamuoyunu bireysel kanıların toplamı olarak tanımlıyordu. Hofstätter, Enstitü'nün elde ettiği malzemeyi kendi yöntemiyle yeniden yorumlamış ve araştırmanın kendi ölçütlerine göre, deneklerin sadece %15'inin otoriter ya da demokrasi-karşıtı görüşlere sahip olduğunu, bunun da bütün Batı ülkelerinde bulunan bir yüzde olduğunu söylemişti: Almanya'da bir "faşist ideoloji mirası" yoktu, sağdan gelecek bir tehlike yoktu. Hofstätter, aslında araştırmayı yapanların kendilerinin "totaliter ahlakçılar ve idealistler" olduğunu da belirtiyordu. Araştırmanın niteliksel çözüm-

leme bölümünün (Adorno'nun katkısıydı bu) "sadece bir suçlamadan ya da bir ruhsal nedamet talebinden ibaret" olduğunu öne süren Hofstätter'e göre, "bir milyon insanın imha edilmesine gözünü kırpmadan bakmaya tekabül edebilecek herhangi bir bireysel duygu olamaz"dı; dolayısıyla, "sosyolojik analistin gocunması" da "isabetsiz ya da anlamsız" görünüyordu, çünkü kişisel suçluluk üzerine ahlaki düşünümler, kişinin özel dünyasına ait bir meseleydi. (Peter R. Hofstätter, "Zum 'Gruppenexperiment' von Friedrich Pollock: Eine kritische Würdigung," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 9 (1957): 97-104.)

Adorno'nun cevabı da aynı ölçüde sertti: "Yöntemin yararsız olduğu söyleniyor çünkü açığa çıkan olguların varlığı inkâr edilmek isteniyor." Adorno'ya göre, Hofstätter'in eleştirisi, kolektif narsisizmin pohpohlanmasıydı: "Hofstätter, 'herhangi bir tekil bireyin Auschwitz dehşetinin yükünü üstlenmesinin imkânsız' olduğunu düşünüyor. Bu dehşeti üstlenenler, Auschwitz'in kurbanlarıydı, yoksa hem kendilerini hem de uluslarını rezil etmek pahasına onu inkâr etmeyi yeğleyenler değil. 'Suçluluk sorunu', kurbanlar için 'yeisle dolu' idi, sağ kalanlar için değil; ve bu farkı 'yeis' gibi varoluşsal bir kategoriyle bulanıklaştırmak için de epeyce mahir olmak gerekir — bu kategorinin bu kadar popüler olması da anlamsız değildir. Ama celladın evinde ipten söz etmemek gerekir; yoksa gocunmuş olduğunuzu, hınç duyduğunuzu sanırlar." (Adorno, "Replik zu Peter R. Hofstätters Kritik der Gruppenexperiments," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 9 (1957): 378-94.)

3. Radyo konuşması versiyonu şöyleydi: "Neo-Nazi örgütler konusuna girmek istemiyorum. Harry Pross'un iletisi, herhalde çoğumuzun bildiğinden daha fazlasını ve daha çıplağını anlatmıştır size. Burada toplanmış olanlarımız, bir daha olmamasını istediğimiz şeyin pek azını görebiliyoruz — onu istemeyişimiz bile bizi çoktan başkalarından ayırıyor. Bununla birlikte..."

4. Radyo konuşmasında ve ilk basımda şöyle: "Bununla karşılaştırıldığında, radikal sağ grupların –ki geçen haftalarda Bremen ve Scleswig-Holstein seçmenlerinden iyi bir ders aldılar– süregiden varlığı bana sadece bir yüzey olgusu gibi geliyor."

5. Bkz. *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht*, berarbeitet von Friedrich Pollock (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1955)

6. Radyo versiyonu: "Hanımlar ve Beyler, hepiniz biliyorsunuz ki..."

7. Radyo versiyonu şöyle devam ediyordu: "...ya da üzerinde nerdeyse hiç düşünülmemektedir."

8. Abreagieren: Birikmiş ve zorlayıcı bir etkiyi boşaltmak (midenin gazını boşaltmak gibi). Psikanalitik teoride, kişinin travmatik bir olayın anısına bağlanmış duygulanımı boşaltarak bu duygulanımın zorundan kendini kurtarması anlamında kullanılır.

9. Oyunun ikinci bölümünde, Faust'un ölümüne Mephistopheles'in gösterdiği tepkiye gönderme. Faust şöyle demiştir: "Böyle bir kaynaşmayı görmek ve serbest topraklar üstünde, hür bir milletin arasında olmak isterdim. İşte ben o âna: 'Dur gitme, ne kadar güzelsin!' diyebilirdim"Mephistopheles: "Bitti! bu pek budalaca bir söz. Neden bitti? 'Bitti' ile halis 'Hiç' birdir. Yaratılanı zorla elimizden alıp hiçe çevirdikten sonra, ebedi hilkatin bize ne faydası olacak! 'İşte artık bitti!' demekten ne anlaşılabilir? Bu sanki 'Hiç mevcut olmamıştı' der gibi bir şey oluyor. Halbuki her şey varmış gibi, ortada dönüp dolaşıyor. Onun için ben ebedi boşluğu tercih ederdim." *Faust*, c.2, çeviren Recai Bilgin, Ankara 1943.

10. Örneğin: "Alman'ın ne olduğu burada bilince gelmiş ve yalın anlatını bulmuştur: başka bir şeyin aracı olarak değil de sırf kendisi için, sırf onu yapmaktan duyulan sevinç için yapılan iş. Oysa Faydacılığın, başka bir deyişle bir işin kişisel bir amaç uğruna, işin ötesinde yatan kişisel bir amaç uğruna yapılmasının, Alman-olmayan bir tavır olduğu gösterilmişti." Wagner, bu "Alman erdeminin" Kant estetiğinin en yüksek ilkesiyle (sanatın özerkliği) özdeş olduğunu da söylüyor ve bunun "yaşamın zorunlu hedeflerine hizmet eden her ilişkinin, her yakınlığın sağlam biçimde düzenlenmesini" gerektireceğini belirtiyordu ("Alman sanatı ve Alman Politikası", *Richard Wagner's Prose Works* c. 4, New York 1966).

11. Franz Böhm, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Almanya'da çeşitli nüfus kesimlerinin ideolojileriyle ilgili bir araştırmanın yayımlanmış sonuçlarını içeren *Gruppenexperiment*'e yazdığı önsözde şöyle diyordu: "Bu araştırmayı okuduğumuzda duyduğumuz şokun sebebi nedir peki? Sanırım iki yönlü bir şoktur bu. İlk olarak, kendini seçimlerde, referandumlarda, kamusal demeçlerde, gazete yazılarında, radyo yayınlarında, siyasal parti ve grupların platformlarında, parlamento tartışmalarında, siyasal toplantılarda ortaya koyan ve adına kamuoyu denen şeyin yanında, bir de *yok-kamuoyu* vardır. Kamuoyuna ait beyanların yanında bir tür *ikincil para birimi* gibi dolaşımda olan bu yok-kamuoyunun içerikleri, birincininkilerden çok farklı da olabilmektedir. Hatta bu ikincisinin değeri, görünürdeki kamuoyundan belki çok daha sabit ve istikrarlıdır; biz, görünürdeki kamuoyuna ait kanıları, kamusal alanda ve özellikle de dış ülkelere karşı, sanki bunlar bizim gerçek kanılarımızmış gibi, gururla açığa vuruyoruz, oysa bunlar üzerimizde tören giysileri varken dile getirdiğimiz resmi görüşlerdir sadece. Evet, ortalıkta kamuoyu diye dolaşan şey, insaların bizim gerçek kanılarımız olduğunu sanmalarını istediğimiz (iç tutarlılıktan yoksun, birbiriyle çelişen) görüşlerin toplamı ve yok-kamuoyu da gerçekten bize ait olan (yine tutarsız, birbiriyle çelişen) kanıların toplamıymış gibi görünüyor.

İkinci olarak da bu yok-kamuoyunun neye benzediğini açıkça görmek var. Çoğumuz böyle düşünüyormuş demek!

Başka bir deyişle, ilk şoku iki ayrı kanı biriminin dolaşımda olduğunu anladığımızda, ikincisini de resmi olmayan kamuoyunu oluşturan değerlere baktığımızda yaşıyoruz." (F. Böhm, "Önsöz", *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht*, berarbeitet von Friedrich Pollock, Frankfurt 1955)

12. Almanya'daki "ekonomik mucizeyi" hicveden bir film. 1958'de Kurt Hoffmann tarafından çekilen film, kasabalı bir teknisyenin Alman tarihinin dört dönemini kapsayan serüvenlerini anlatmaktaydı: fiyakalı bir Nazi subayı iken savaş sonrası Almanya'da başarılı bir bankacı olan kahramanın sarsılmaz ilkesizlik ve fırsatçılığı her devirde dört ayak üstüne düşmesini sağlıyordu.

13. Radyo versiyonu: "Nasıl cadıların yargılanması skolastisizmin doruğunda değil de Karşı-Reformasyon döneminde, demek zemini çoktan kaymış olan şeyin pekiştirilmek istendiği bir dönemde gerçekleşmişse, milliyetçilik de kapaklanmaya başladığı bir çağda ilk kez bütünüyle sadist ve yıkıcı olmuştur."

14. Psikanalist Ernst Simmel, "Anti-semitizm ve Kitle Psikopatolojisi" başlıklı makalesinde, Le Bon ve Freud'dan hareketle şu sonuçlara varıyordu: "Birey, gerçeklikten kaçarken kendini kitleyle özdeşleştirmekle, psikotik ile aynı kaçış mekanizmasına başvurmuş olur: süperegonun hâlâ ebeveynin dışsal gücüyle temsil olunduğu bir bebeksi ego düzeyine gerilemek. Ama bu geçici gerileme, psikotikin sahip olmadığı bir üstünlük de kazandırır ona. Egosunun grup içinde erimesi, gerçeklik karşısındaki o çok gerçek bebeksi iktidarsızlığı aşmasını sağlar; bir erişkinin gücüyle birlikte içgüdüsel özgürlüğüne kavuşur. *Bu da psikotik bireyin kaçmak zorunda olduğu gerçekliğe, bir kitlesel psikoz yoluyla geri dönme imkânını verir ona*... Kolektif psikozla bireysel psikoz arasındaki paralellikleri özetlersek şöyle diyebiliriz: Kitle ve psikotik birey, gerileyerek çözülmüş ego sistemleri yüzün-

den akıldışı biçimde düşünür ve hareket ederler. Bireysel psikotik zihinde, gerileme süreci birincil ve sabittir. Kolektif psikotik zihindeyse, gerileme ikincildir ve geçici olarak belirir. Bunun nedeni şudur: Bireysel psikotikte, patolojik zayıflığından ötürü ego gerçeklikle birlikte parçalanır; oysa kitle üyesinde, gerçeklik önce egoyla birlikte parçalanır. Bu ego, patolojik bir kitlenin içine dalar ve böylece kolektif olarak gerilemekle kendini bireysel gerilemeden kurtarır. Şu halde kitle psikozuna kaçış, sadece gerçeklikten değil ama bireysel delilikten de kaçıştır. Bu kavrayış, görünüşte normal bireylerin kitle oluşumunun büyüsü altında psikotikler gibi davranmasının ortaya koyduğu muammayı da çözmemizi sağlayaaktır. Bu bireylerin egoları olgunlaşmamıştır çünkü süperegoları zayıftır. Çevresel koşulların basıncı altında gerçeklikle temasını yitirmenin eşiğine gelen olgunlaşmamış birey, gerçekliğe geri dönmenin yolunu, egosunun grup ruhuna katılması ve böylece ketlenmiş saldırgan enerjilerini nesne dünyasında boşaltma imkânı elde etmesiyle bulur." (E. Simmel, *Anti Semitism: A Social Disease*, New York 1946).

15. Le Rochefoucauld'nun *Özdeyişler* inden 233 numaralısı: "İlletler, çeşitli ikiyüzlülüklere yol açarlar: Birinde, sevdiğimiz birinin ölümüne ağlar gibi yaparken aslında kendimiz için ağlıyoruzdur, çünkü aslında o kişinin bizimle ilgili iyi kanaatini yitirmişizdir ya da refahımızın, hazzımızın ve mevkimizin bu ölümle bir parça sarsılmış, kısıtlanmış olmasına üzülüyoruzdur. Demek ki ölüler aslında sadece yaşayanlar için dökülen gözyaşlarıyla onurlandırılmaktadır. Bunu bir müailik olarak adlandırıyorum çünkü bu türden dertlerde biz kendimizi kandırıyoruzdur. Bir başka ikiyüzlülük daha vardır ki, tüm dünyaya yöneldiği için bu kadar masum da değildir: Güzel ve ölümsüz bir kederin şanına özenen bazı kişilerdeki illet. Zaman, o evrensel yokedici, gerçekten hissetmiş oldukları üzüntüyü almıştır onlardan, ama hâlâ inatla ağlamaya, feryat etmeye, iç çekmeye devam etmektedirler; kederli bir rolü oynuyorlar ve yeislerinin ancak yaşamlarıyla birlikte sona ereceğini kanıtlamak için hiçbir davranıştan sakınmıyorlardır. Bu sefil ve bıktırıcı kibir genellikle hırslı kadınlarda bulunur: Cinsiyetleri bütün şan ve şeref yollarını onlara kapattığı için, avutulması imkânsız bir elem gösterisiyle şöhret kazanmaya çalışırlar. Bunun yanında, sığ sulardan beslenen ya da istendiği anda kuruyan bir başka gözyaşı türü daha vardır: İnsanlar, şefkatleriyle ün kazanmak için, kendilerine de acınsın ve ağlansın diye, ya da ağlamıyor olmanın utancından kaçınmak için dökerler onları."

--

ÖLÜM VE MÜZİK*

Mehmet Ergüven

Sanatsal malzemenin özgünlüğünü –ya da yetkinlik– belirleyen tek ölçüt, dile getirmek istediğimiz şeyin sadece kendisiyle eklemlenebilir olmasıdır. Ancak söz konusu malzeme ne denli yetkin olursa olsun, dile geleni bir başka dile çevirme yönündeki eğilim hiçbir zaman peşimizi bırakmaz; bu da malzemeler arasındaki sınır çizgisinin yeterince belirgin olmayışından ziyade çağrışım psikolojisinin heterogen bir zeminde seyretmesinden kaynaklanır – *synaistha nesthai*, farkına varmakta zorlanmasına karşın, her insanın doğuştan sahip olduğu bir hassa, yaşantı içeriğinin başat öğesidir. Başka türlü olsa ses, renk ve söz gibi farklı malzemelerin birbiriyle etkileşim içine girme potansiyelini yaratıcı etkinliğimize rehber kabul etmekte zorlanır, "seni seviyorum"un şiir, müzik, vb. diller aracılığıyla sonsuz sayı ve çeşitlilikte ifade edilebileceğine ihtimal vermezdik.

Bir başka malzeme ile ifade ihtiyacı, sanatsal kaygının ötesinde, gündelik hayatın akışına öylece dahil olduğu andan itibaren dilin aracılık işlevi en yetkin düzeye ulaşır. Buna göre ifade etmek istediği şeyin ancak o malzemeyle dile getirilebileceğini kanıtlayan kişi, biçim engelini de kendiliğinden aşmıştır – sahici olanın biçimle ilişkisi, biçimin ufkunu açmaktır sadece.

Bu bağlamda biri mezarlık, diğeri savaş alanında ölüm ile müziğin yan yana geldiği iki fotoğrafa bakalım; daha ilk bakışta kışkırtıcı içeriğin hışmına uğrayıp, ister istemez yutkunmak zorunda kalıyoruz. İlkinde tarifsiz acıyla kıvranan genç adam için söz dili tükenmiştir; diğerinde ise savaş esnasında bile bir sığınma noktası olabileceğini ortaya koymuştur müzik. Franz Schober'in *An die Musik* başlıklı şiirine Schubert'in müziğinden çok bu fotoğraflar eşlik etmekte, onlar bu dizeleri tamamlamaktadır sanki:

Du holde Kunst, in wieviel grauen Stunden,
Wo mich des Lebens wilder Kreis umstrickt,
Hast du mein Herz warmer Lieb entzunden,

* "Ölüm ve Müzik", Mehmet Ergüven'in yakında Kaf Yayınları'ndan çıkacak olan kitabı *Gölgenin Ucunda*'da yer almaktadır.

Hast mich in eine beßre Welt entrückt!

(Sen yüce sanat, hayatın yabanıl döngüsüyle,
Beni daralttığı nice kederli saatte,
Yüreğimi sıcak sevginle ateşleyip,
Daha iyi bir dünyaya alıp götürdün beni.)

Hiç kuşkusuz, burada bir dil olarak müziğin varlığı dışında, kameranın kaydettiği görüntü de ayrıca dikkate alınması gereken kendine özgü bir dil, bir başka malzemeyle eklemlenen ifade tarzıdır. Dolayısıyla yorumlama ihtiyacının dayanılmaz baskıya dönüştüğü bu tür fotoğraflar karşısında bilinç ve yaşantı niteliğimiz kendiliğinden sorguya çekilir; *nihil humani mihi alienum*, öylece benimsemeye mecbur kaldığımız ahlaki bir ilkedir artık.

Her fotoğraf, kopma noktasına dek gerdiği doğruyu ister istemez paramparça eder sonuçta. Buna göre fotoğrafik görüntüde söz konusu olan yanılsama, bu parçalardan her birinin gerçeği mutlak biçimde temsil etme hakkına koşulsuz sahip çıkmasıdır. Mezarlıkta viyolonsel çalan adamın fotoğrafı da daha ilk bakışta bunu tescil ediyor: gerçeğin temsiline böylesine kararlı talip olan görüntüde uzlaşılmış gösterge, izleyiciye sunduğu sınırsız yorum olanağını kamufle eden bir maskedir gerçekte. O halde söz konusu sahneye ilişkin söyleyebileceğimiz tek şey, hakkında yapılması mümkün tüm yorumları saklı tutma kaydıyla, her şeyi genel bir başlığa devretmektir: *müzik*. Ne var ki, ölüm ve zaman da müziğin görünmeyen alt başlığıdır burada.

Öte yandan verdiği evrensel mesaja rağmen kamera ile ölümsüzleşen bu sahne, ardındaki öyküyü kurcalamak zorunda bırakıyor bizi: Genç adam, ölen yakını için bir şey çalmışsa müzikle son noktayı koymak yetmemiş; henüz buna fırsat bulamamışsa bu kez de başlayacak güçten yoksun; ama ne olursa olsun, bir eliyle yüzünü kaparken öbür elindeki arşeyle dayandığı yer toprak değil; düpedüz müziğe tutunup ondan güç alıyor. Öylesine çaresiz ki, söz şöyle dursun, müziğin bile tükendiği noktada nerdeyse; ama acısını dile getirebileceği başka çıkar yol da yok.

Grozni'de, ölümün eşiğinde piyanoyu tıngırdatan askere gelince, müziğin evrensel gücü belki ilk örnekte olduğu denli çarpıcı değil burada; ama yine de "dillerin bittiği yerde dil"in (R. M. Rilke) gizemli varlığını sezmekte zorlanmıyoruz. Onca sıkıntı ve tehlikeye rağmen hâlâ piyanonun başına geçip, bildiği bir ezgiyi yarım yamalak çalmaya çalışan asker, müziğe ne denli muhtaç olduğumuzu bir kez daha gösteriyor bize.

Müzik, ilk fotoğrafta bir ifade aracı olarak sığındığımız dil ise, bu örnekte de o dile giriş; kaçmadan sığınamayız çünkü.

1.

Çünkü ölümün yanında artık ölümü görmez insan
ve diker gözlerini *dışarı*, belki de büyük bir hayvani bakışla.

Rainer Maria Rilke

Ölüm, sonrasını bilemediğimiz *son*'un içeriksiz tasavvuru, kurgunun iflasıdır. Bu yüzden ölüm, temsil edilebilirliği bağlamında biçime tanıdığı sınırsız özgürlük ile kendi içeriğinin sınırsızlığını güvenceye alır hep; anlaşılmazlıkla zırhlanmıştır ölüm. Dolayısıyla muamma hiçbir yerde ölümde olduğu denli düzanlamına sıkışıp kalmaz. Öyle ki, ölüm sözcüğünün her telaffuzunda bir kez daha katlanarak kendini var eden bir boşlukla karşılaşırız burada; bu da, doğal olarak, ölümün muammadan soyutlanmasına yol açar sonuçta; çünkü bu noktadan itibaren ölüm ile muamma müştereken ya da ayrı ayrı her ve hiçbir şeydir artık; ses yahut ait olduğu nesneden soyutlanmış rengin herhangi bir engele takılmaksızın ölümü temsil etmeye talip olması da hiç şüphesiz bunun sonucudur. Buna göre ölüm ideası, içeriği üzerinde uçuşan biçimin mutlak zaferini çağrıştırır: o, yerine göre hem en iyiye hem de en kötüye aynı rahatlıkla gönderme yapabilecek güçtedir çünkü. Romeo'dan Isolde'ye kadar birçok örneği anımsayalım; yeryüzüne veda, düpedüz âşıkların kurtuluşudur. *Bremen Mızıkacıları*'ndaki Eşek ise nerdeyse Shakespeare'in kahramanlarını çağrıştıran bir eda ile konuşur: "(...) sen de bizimle gel. Ölümden daha iyi bir şeyi her yerde bulursun."

Ölüm, sonlandırma gücümüzü iptal eden sondur. Oysa ölüm öncesi olan sonlarla olan ilişkimiz, en yüksek ahlaki erdemlerden biri arasında yer alan sorumluluk duygusuyla iç içedir. Mesuliyet almak, sonlandıracağımıza dair verilmiş sözdür. Buna göre bir işi layıkıyla yapmanın ilk şartı, onu sonlandıracak irade gücüne sahip olmaktır. Ölümü trajik kılan şey ise yaşamı boyunca sonlara hükmeden insanın sonunda bunların toplamına yenik düşmesidir.

Ölümle gelen son her ne kadar kişiye özel görünse de, gerçekte tasarruf hakkı hep başkasındadır. Ölümün mülkiyeti hakkında karşılaştığımız paradoks ölünceye kadar bana ait olmasında ortaya çıkar; çünkü son nefesimle yalnızca *ölmeyi* götürebilirim beraberimde, *ölüm*'ü değil; *ölüm*'ü ancak başkasına devrettikten sonra ölü olabilirim – bu da ölüm hakkında konuşanın konuşmaya hakkı olmadığını gösterir bize. Dilin aradan çekilmesi koşuluyla ölüm hakkında konuşma olanağı bulabilmemiz, özdeşliğini yitiren özne ile karşı karşıya getirir bizi; konuşmak, susmaya yaradığı sürece bir anlam taşı-

maktadır bundan böyle.

Ölümün gidimli dilden kaçışı, sonuçta özneler arası iletişim hattındaki yön kaybıyla noktalanır – tıpkı baş aşağı durduğunu varsaydığımız kürede alt üst ilişkisi gibi. Ölenin vermediği mesajı alır, almadığımızı veririz.

Zaman, ölümün yegâne hammaddesidir. Bu yüzden zaman *ile* değil, doğrudan doğruya zamanın *içinde* var olur ölüm. Her ölümle bir kez daha sonsuzluğunu kanıtlayan zaman, özü gereği hayata yabancıdır; zaman, parçalarının toplamı değildir çünkü. Bir başka deyişle, aynı ânı sonsuz sayıda insanın yaşayabilme olasılığı, bölünmeden paylaşılma özelliği ile zamanın hayata ne denli kayıtsız kaldığını gösterir bize. Böyle bir durumda ölümün ne ölçüye kadar hayatla ilgili bir soru/n olduğu tartışması kendiliğinden gündemdeki yerini alır. Wittgenstein, ölüm ile hayat arasındaki bu kopukluğu *Tractatus logicophilosophicus*'ta son derece çarpıcı bir biçimde formüle eder: "Ölüm, yaşama ait bir olay değildir. Ölüm yaşanmaz. Sonsuzluktan, sonu gelmeyen bir zaman-süresi değil de zamansızlık anlaşılırsa, şimdiki zamanda yaşayan sonsuza dek yaşar." Zaman, insanın algılamakta zorlandığı evrensel ritmi –ritmin, mevcudiyetini parçalanmış zaman olarak süre, daha doğrusu süreler arası ilişkiye borçlu olduğunu unutmayalım– gündelik hayatın hizmetine sunmak üzere sayısal sisteme bağladığı bir semboldür. Buna göre belli bir ânın matematiksel olarak sonsuz sayıda parçaya bölünebilmesi ile bu parçalardan her birinin sonsuz sayıda insan tarafından eşzamanlı olarak yaşanma olasılığını birbirinden ayırdığımızda, zaman-süresi'ne bağlı ölümün –yani hayata dair bir şeyin–, gerçekte zamansızlıkla aynı paydayı bölüştüğünü görürüz. Burada öznel yaşantı içeriğinin –ya da niteliği– ilgi alanına girerek karşıtı ile özdeşleşen zaman, bölünmeden *ad libitum* parçaya ayırabileceğimiz bir şeyin yoklukta tecessüm eden varlığıdır hiç şüphesiz.

Ne var ki, saatin tik takları ile süreli zamana mahkûmiyeti peşinen kabullenen insanoğlu, ölüm ile zamansızlığın birlikteliğini her şeye rağmen kâğıt üzerinde kalmaya mecbur eder. Ölüm, zamana karşı verdiğimiz sınavda hep başarısız olduğumuzun nihai tescilidir – en azından sonsuz zaman süresini arzulamanın bedeli "şimdiki zaman"ın kaybıyla noktalanır hep; bu ise her ölümle ancak ardımızda kalanların hayata geçirebileceği şekilde, zamansızlığı yeniden tanımladığımızı gösterir sadece: zamansızlık, başkasının kendisine rağmen benim ölümümle onaylamak zorunda kaldığı şeydir.

Bütün bunlar, kurulu düzenin görünmeyen altlığı olarak, mutlu son ile biten öykülerin özünde bir aldatmaca olduğunu ortaya koyar – *happy end*, sonsuz zaman süresine atılmış kementle *katharsis*'in parodisi, farkına varmadan kendini hicveden ölümsüzlük arzusudur.

Son gülenin belki de bu yüzden iyi güldüğüne inanırız; çünkü burada söz konusu olan gülmek, kendiliğinden ertelenmiş son ile sonsuz zaman süresinin teminatıdır artık; ancak burada ertelenen şey son değil, eleştirel bilinçle sorgulanarak var olmayı bekleyen *şimdiki-ânın-yaşanması*'dır aslında.

Ölümü hayattan uzaklaştırmanın tek koşulu –bu, yaşarken ölümle hesaplaşıp, onu temsil edebilme olanağını zorlamaktır–, şimdiki zamanda mevcut olan zamansızlığı keşfetmektir; bu keşfin onuru ise sadece gidimsiz dilin mükemmel örneği olarak değil, zaman ile aynı kumaştan olmanın da ayrıcalığıyla müziğe aittir hiç kuşkusuz.

2.

Zahmete değen tek şey aktarılamaz olanın aktarılmasıdır.

Maurice Blanchot

Tıpkı ölüm gibi müziğin de ne olduğu sorusu ilk günden bu yana meşgul etmiştir insanoğlunu: *"Quid sit musica"* hâlâ gündemdeki yerini koruyan bir sorudur. Ne var ki, burada karşılaştığımız temel sorun, bir şeyi ifade etmek yerine ifadenin kendisiyle özdeşleşen müziğin *anlam*'la ilişkisinde ortaya çıkar; çünkü müzikle dile gelen anlam, müziğe aracılık eden malzemenin anlamlı düzenlenmesinden başka bir şey değildir – müzik, sadece iç mantığına göre düzenlenmiş olması koşuluyla işitsel göstergeyi eklemler.

Bu bağlamda Zofia Lissa'nın müzikte aradığımız *anlam*'la ilgili olarak altını çizdiği nokta bizim için önemli bir ipucudur: "Müziği anlamaktan söz ettiğimizde, yapıtın kendisi dışında bir anlam aramak yerine, orada bir yön bulmaya çalışırız kendimize; verili bir motif ya da tümcenin *ne* anlama geldiğini değil, bu motif ve tümcenin *nasıl* olup da bizim için belli bir anlam kazandığını araştırırız." Lissa için bu araştırma, doğal olarak, müziğin oluş sürecini betimlemeyle yetinmek zorundadır. Bu durumda müziğin dile getirdiğini anlamak ise sentaksın deşifre edilmesiyle müziğin kendisini anlamaktan ibarettir sadece.

Öte yandan dile getirdiği şeyde sadece kendisini ifade eden bir form disiplini, her ne kadar öznel yaşantı içeriğini mükemmelen temsil etmeye yatkın görünse de, ifade ettiği şeyle özdeşleşen düzenleme ilkesi ya da *yapı*'nın buna ters düştüğünü fark etmekte zorlanmayız. Müzikal malzemenin ulaştığı yetkinlik düzeyi, bireysel duyarlığın evrensellik adına aradan çekilmesiyle noktalanır; Isolde'nin müziği, Wagner'in kişisel olarak çektiği bir acının ifadesi değil, evrensel acının temsilidir gerçekte – tıpkı Wagner'in bizzat vurgu-

ladığı gibi: "Müziğin dile getirdiği şey ebedi, sonsuz ve idealdir. Müzik şu veya bu kişinin şu veya bu durumdaki tutku, aşk ve özlemini değil, tersine tutku, aşk ve özlemin kendisini dile getirir; ve bu, müziğin kendine özgü sonsuz çeşitliliği içinde gerçekleşir; başka dillerin ise yabancı olup dile getiremediği bir şeydir bu."

Bütün bunlar müzik ile ölüm arasındaki kışkırtıcı yakınlığı kendiliğinden gündeme getirir. Apaçık: Öznel yaşantı içeriğinden soyutlanmış ifade, temsiline talip olduğu şeyi belirsizlik hâlesiyle kuşatıyorsa hiçbir dilin müzik denli ölümle bire bir hesaplaşma olanağı yoktur. Ayrıca burada özellikle altı çizilmesi gereken bir başka husus da, müziğin bir dil olarak varlığını zamana borçlu olmasıdır. Buna göre sessel malzemenin eklemlenmesine neden/sonuç ilişkisi bağlamında aracılık eden uyum, ritim, ezgi, susku, vb. görüngü biçimlerini dikkate aldığımızda, tamamen *zaman*'la –zaman içinde– var olduğunu görürüz bunların.

Gerhard Schumacher, *Müzik Estetiğine Giriş* adlı kitabında Augustinus'tan Husserl'e kadar zaman bilinciyle hesaplaşmanın öyküsünü irdelerken epey ışık tutar bize. Schumacher'e göre Augustinus'tan "zamanın sürekliliği" kavramını ödünç alan Husserl, bu sürekliliğin gerçek olmadığını kanıtlar ilkönce; yani devam eden ya da parçalarının sıra şeklinde birbiri ardına dizildiği bir şey değildir bu süreklilik – gerçek olan, zamana yayılıp, zamanı *devamlı* doldurma suretiyle bu devamlılıkta özdeşliğini temellendiren zamanın içeriği, bir başka deyişle özdeş olandır. Öte yandan Augustinus'ta bilinç yaşantısı olarak şimdiki zaman, hafızada yer alan geçmiş ile gelecek beklentisinden müteşekkildir. Husserl ise bu noktadan hareketle yaşantı konusu olan zamanın nesnel zaman karşısında –Husserl, zamanın saatle ölçülebilir akışına işaret etmektedir bununla– var olabilmesini bu süreklilikte bir bilinç ediminin *(Bewußtseinsakt)* gerçekleşmesi koşuluna bağlar. Zamanın konumunu ancak bilinç edimi belirleyip, zaman içinde yayılan akışa –Husserl için özdeşlikle eşanlamlıdır bu– bir gerçeklik verir.

Bütün bunlar Husserl'in giderek zaman ile müzik arasında kuracağı ilişki için bir çıkış noktasıdır aslında: "Her sesin kendi başına zamansal bir yayılımı vardır; ilk tınlamada onu bir şimdi olarak duyarım; ama sesin devam etmesi halinde daima yeni bir şimdi ve o an önde olanın geçmişe dönüşmesi söz konusudur. Demek ki her defasında sesin halihazırdaki bir evresini işitirim; ve bir bütün olarak devam eden sesin nesnelliği, kendisini –kısmen hatırlama, çok küçük bir kısmında da bekleyiş olarak– bir edim sürekliliğinde *(Aktkontinuum)* inşa etmektedir."

Husserl'e göre bir yanda başlangıç evresindeki bir sesi hafızamda saklı tutarak onu anımsama *(Retention)*, öbür tarafta da geçmiş ve şimdiden hareketle gelecek olanı bekleme *(Protention)* imkânım vardır. Ezginin bir bütün olarak algılanması (kavramak) bu olgudan kaynaklanır; ezgiyi sesler değil, seslerin zaman içinde birbirini izleyişi, aralarındaki mesafe, T^1'i anımsayarak elan dinlemekte olduğum T^2 ve T^3-T^n'i bekleyişim oluşturur.

Besbelli: Zaman, sessel malzemenin görünmeyen hammaddesidir – tıpkı hayatın olduğu gibi; ve belki de bu yüzden opera tarihinde müziğin eşlik ettiği ölüm sahneleri aşkla ilgili olanları gölgede bırakmıştır nerdeyse; ölmenin tasviri, metronomun tik takları arasında gizlidir çünkü.

3.

SIMONE – Yaklaş kızım... ölüyorum...
Can çekişeni bağrına bas...

F. M. Piave

Don Carlos'ta, yediği kurşunla yere yığılan Marki son nefesini verirken konuşmaya çalışır: "Kral... tez canlıymış... Ben öyle umuyordum ki... bir müddet daha... Sen kendini kurtarmaya bak... kendini kurtarmaya... Annen her şeyi biliyor... Artık gücüm kalmadı..."

Schiller'de saniyelerle sınırlı bu sahne, Verdi'de başlı başına bir bölüm, bir müzik şölenidir. Yaşamı boyunca metin yazarları ile tartışan Verdi, müziğe varlık gerekçesi hazırlayan bir librettonun peşine düşmüştür hep. Bu gerekçe ise sık sık sözünü ettiği "sahneye özgü durum"dan, yani söz dilinin tükendiği noktada müziğe açılan yerden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, bir keresinde bizzat itiraf ettiği gibi, uygun ortamın hazır olması halinde tabuttaki adamın bile şarkı söylemesi pekâlâ mümkündür; "sahneye özgü durum"un mevcudiyeti, söz diliyle ifade edilemiyor olmanın teminatıdır çünkü.

Hiç kuşkusuz yalnız sahnede değil, gerçek hayatta da söz dilinin yetersiz kaldığı birçok durumla karşılaşırız; ama ölüm, daha doğrusu ölüm ânı karşısındaki suskunluğumuz böylesi bir yetersizliğin iflas bayrağıdır artık; ve bu olgu, başta Verdi olmak üzere, ortalığın kan revan içinde kaldığı Shakespeare tragedyalarına hangi gerekçe ile bestecilerin sahip çıktığını gösterir bize: Ölmeyi seslendirmek her besteci için mükemmel bir esin kaynağı, Polyhymnia'nın çağrısına gönüllü icabettir.

Ölüm ânının ifade –ya da tasavvur– edilemez olması, tahayyül gücümüzü ancak müziğin vermeye muktedir olduğu bir özgürlük arzusu ile karşı karşıya getirir; müziğin, imlediği şeyde kendini temsil etme hakkına tanıdığı öncelik, gösterilenin hiçbir koşulda imgelem gücümüze ihanet etmeyeceğine da-

ir kendiliğinden verilmiş bir güvencedir. Tasarım yetisi, varlığını mecburen sentaksa borçlu olan müzikte, salt kendi imkânlarını seferber ederek mevcudiyetini kutsar; burada ölmeyi tahayyül etmek, tıpkı kendi ölümümüz gibi, bize ait olanı eksiksiz kendimize mal etmektir. Ölümün tasavvurunda doğru olmadığı için yanlış da yoktur; bu ise tam da sessel malzeme estetiği, bir başka deyişle uzlaşılmış gösterge yığınağından yoksun müziğin kendiliğinden sahip çıktığı özgürlük alanıdır.

Müzik, ölümün temsili bağlamında kazandığı bu hakkı, doğal olarak ölüm'e de taşımaya talip olur sonuçta; öyle ki, ölüler dünyasının bozulan sessizliğinde, bir sembol olarak ölümün sesi duyulmaya başlamıştır artık. Schubert'in Goethe'den esinlenerek bestelediği *Kızılağaçlar Kralı*'nı anımsayalım; düpedüz ölüm konuşmaktadır:

Ich liebe dich, mich reizt deine schöne Gestalt;
Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt.

(Seviyorum seni, güzel şeklin kışkırtıyor beni;
Ve eğer razı olmazsan, zor kullanırım o zaman.)

Ölüm ve Kız Çocuğu'nda ise bu kez Matthias Claudius, Schubert'in ilham perisidir:

Der Tod: Gib deine Hand, du schön und zart Gebild!
Bin Freund und komme nicht zu strafen.
Sei guten Muts! Ich bin nicht wild,
Sollst sanft in meinen Armen schlafen!

(Ölüm: Ver elini, güzel ve narin yaratık!
Dostum ben, cezalandırmak için değilim burada.
Metin ol! Vahşi değilim ben,
Huzurla uyumalısın kollarımda!)

Hiç kuşkusuz, şiirde *dil*'e direnen *söz*, çokanlamlı olmanın verdiği güvence ile gizli bir rekabet içindedir müzikle; öyle ki, ölümün temsilini, daha müziğe fırsat kalmadan, söz üstlenmiştir nerdeyse! Şiir müziğin öbür yüzüdür – ya da gizli ikizi.

Opera metninde karşılaştığımız söz ise, yine Verdi'nin deyişiyle, "sahneye özgü durum"u üretmekle mükellef *parola scenica*, yani kendi şiirsel niteliğinden feragat etme suretiyle çokanlamlılığı *durum*'a devreden sözcüktür. Böylece opera metninde iki defa müziğe teslim olmuştur ölüm.

Leoncavallo'nun *La Bohème*'inde kapıyı çalmakla yetinen ölüm, tıpkı Schubert'in şarkılarında olduğu gibi, meşum ve görünmeyen bir konuktur sadece:

Apri, son io! Sono la morte
E guarir posso ogni tuo duol.

(Aç, benim! Ölüm
Ve her acını dindiririm.)

Don Giovanni'de ise küstah çapkının davetini kabul eden ölüm basbayağı içeri girer; aralarındaki konuşma "olmak ya da olmamak" üzerine kurulu hassas bir pazarlık, kaçınılmaz sonun başlangıcıdır:

Don Giovanni, a cenar teco
M'invitasti, e son venuto.

(Don Giovanni, akşam yemeği için seninle
çağırmıştın beni, ve geldim işte.)

Bütün bunların ışığında Bosna ve Grozni'de çekilmiş fotoğraflara bir kez daha bakınca fark etmekte zorlanmıyoruz: Ölüme meydan okumanın tek yolu, yaşarken yan yana gelmektir onunla – müzik, dile getirme ihtiyacının dayanılmaz hale geldiği noktada sadece dünyaya ve kendimize katlanmanın aracı değil, varoluşumuzu anlamlı kılmak üzere, *zaman* ile girdiğimiz barışçıl işbirliğidir.

1999

—

POSTMODERNİZM: YEPYENİ BİR EVRE Mİ, BİR EĞİLİMİN MUTLAKLAŞTIRILMASI MI?

Gülnur Savran

Fredric Jameson bir yazısında[1] (Stuart Hall'a atfen) "söylemsel mücadele"den söz eder. Söylemin terimlerini ve kurallarını denetleme mücadelesidir bu: İdeolojik çatışmadan farklı olarak, rakip düşünceleri itibarsızlaştırmaya ve ağza alınamayacak temalar haline getirmeye yönelik bir stratejiye dayanır. Tartışma, tahlillerin kendilerinden çok tahlilde kullanılan terimlerin meşruiyeti etrafında döner.

"Söylemsel mücadele" deyimi, Marksizm'in artık bir imkân sunmadığını ileri süren postmodernist teorilerin izledikleri yolu tarif etmek için oldukça elverişli. "Modernite" paradigması altında bir araya getirilen bir kavramlar dizisi var ki, bu kavramlardan her biri bir teorinin eskimiş, yani "modern", dolayısıyla da tutucu ve baskıcı olduğunu teşhis etmek için yeterli birer semptom sayılıyor. Postmodernist söylemleri bir kavramlar seli haline getiren, kavramların ardındaki tezlerin kavranmasını güçleştiren etkenlerden biri de bu. Örneğin, "Marx hangi tarihsel konjonktürde işçi sınıfına ne anlamda bir birlik atfetmişti ve bu tarihsel olarak nasıl yanlışlandı?" sorusunun yanıtını bu teorilerde aramak abes. Bunun yerine, Marksizm'in özne anlayışı evrenselciydi, Marx Aydınlanma'nın özerk ve birleşik özne anlayışına hapsolmuştu yanıtıyla yetinmemiz gerekiyor. Postmodernist teorilerde biteviye sürüp giden bu meşrular ve gayri meşrular listesi, insanda postmodernizmin neredeyse bir ruh hali olduğu izlenimini uyandırıyor: Bütüncül teoriler karşısında perspektif çokluğunu, evrensellik karşısında yerellik ve tikelliği, hakikat karşısında yorumu ve göreliliği, politika ve etik karşısında estetiği, ideoloji eleştirisi karşısında yapıbozumunu, gerçeklik karşısında imgeleri, temsil karşısında benzetimi (*simülasyon*), zaman karşısında mekânı, çelişki karşısında farklılıkları, sınıf karşısında kimlikleri, gereklilik karsısında olumsallığı ve kaosu öne çıkaran, bilgiye, akılcılığa, kurtuluş

1. "Five Theses on Actually Exisiting Marxism", *In Defense of History - Marxism and The Postmodern Agenda* içinde, der. E. M.Wood/J. B. Foster, Monthly Review Press, New York, 1997.

söylemlerine kuşkuyla bakanların paylaştığı, estetize edilmiş bir ruh hali...

Bu kavram ikiliklerinin kendiliğinden ima ettiği esas tez ise, felsefede, sanatta, kültürde ve toplumsal yapıda yepyeni bir çığır açıldığı, moderniteden mutlak bir kopuşun yaşandığı. Bu kopuşun niteliğine, hangi düzlemlerde gerçekleştiğine ilişkin açıklamalar çok çeşitlilik gösteriyor ama en azından postmodernist söylemin bütününden böyle bir kopuş teorisi çıkarmak mümkün. Postmodernizm şu ya da bu şekilde, modernitenin başarısızlığa uğramış olduğu, kendi vaatlerini gerçekleştirememiş ya da bu vaatlerin tam tersi bir noktaya savrulmuş olduğu varsayımından hareket ediyor: Bu tarih yorumuna göre, modernitenin eşitlik, özgürlük, kardeşlik vaatlerinin vardığı nokta toplama kampları ve Gulag adaları. Dolayısıyla "kopuş", modernitenin toplumsal örgütlenme ilkelerinden, ideallerinden, dünyayı anlama biçimlerinden, sanat ve kültür duyarlılıklarından ve kurtuluş projelerinden kopuş.

Dolayısıyla bu yazıda ilkin, postmodernizm üzerine geliştirilen söylemlerin hemen hepsinin türdeş bir bütün olarak ele aldığı modern/modernite/modernizm kavramları üzerinde duracağım. Ondan sonra da, "postmodern durum"u bir ölçüde görelileştiren, modernite içinde bastırılmış, tabi konumda kalmış olanın başat hale gelmesi olarak yorumlayan ve bir tür *süreklilik içinde kopuş* teorisi geliştiren Jameson'ın kimi tezlerini ele alacağım. Jameson'ı Marksizm'in tükendiğini ileri süren postmodernist düşünürlerden ayıran şey, bir yandan kapitalizmin sürekliliğini koruduğunu savunurken bir yandan da kültür açısından bir kopuşu teorize etmesi. Bu yüzden de kopuş teorisi oldukça nüanslı ve karmaşık. Toplumsal tahlili ve politik vargıları ise, aşağıda "modern"in kurgulanışı bağlamında ele alacak olduğum Foucault, Derrida, Lyotard ve Baudrillard'dan çok farklı.

Bugünü anlamaya (ve dönüştürmeye) çalışırken kullanılacak kavramlar ne olursa olsun, yepyeni bir dönem tanımlama çabası kendi içinde ele alınması gereken bir sorun. Bilindiği gibi, Lyotard postmodern duruma ilişkin tezlerini, başkalarından devraldığı ve üretim düzleminde radikal bir dönüşümü varsayan "sanayi-sonrası toplum" tahlili üzerine oturtur. Baudrillard ise, artık gerçeklikten değil ancak "hiper-gerçeklik"ten söz edebileceğimizi, toplumsalın ve iktidarın birer gerçeklik olarak çözüldüğünü anlatan bir "benzetim" (simülasyon) teorisi geliştirir. Bu *mutlak kopuş* teorilerinin toplumsal tahlillerini ve politik vargılarını başka bir yazıya erteleyerek burada yalnızca Jameson'ın kopuş anlayışı üzerinde odaklanacağım. Amacım, kopuşun en nüanslı ve görelileştirilmiş olduğu durumda[2] bile birtakım sorunlarla malul olduğunu göstermek.

2. Harvey'de belirgin bir kopuş tezinin olmadığı kanısındayım.

I.
Modernizm ve Modernite Kavramlarını Fetiş Olmaktan Çıkarmak...

Postmodernizm üzerine söylemleri ve postmodernist teorileri bir bütün olarak ele almak her ne kadar mümkün değilse de, bizzat postmodernizm sözcüğünün yapısı ortak bir özelliğe işaret ediyor: "Post" öneki bir tür asalak (parazit) varoluşun belirtisi. Postmodernizm kendisini bir teori olarak oluştururken kendi karşıtından, modernizm ya da moderniteden besleniyor; onu olumsuzlayarak, yadsıyarak kendini var ediyor. Ancak postmodernizmin besin kaynağını oluşturan karşıtı, büyük ölçüde kendisinin kurguladığı bir karşıt: Postmodernizm modernizmi ya da moderniteyi farklılaşmamış, türdeş, yekpare bir bütün olarak oluşturuyor. Aydınlanma, Marksizm, Modernizm özdeşliğine dayanan bir bütün bu. Bu yekpare bütünde Descartes da var Marx da, Rousseau da, Hegel de... Foucault'nun özerk, akıl sahibi özne kurgusuna dayalı Batı "epistemesi"ne yönelik eleştirisi Derrida'da Logos merkezli Batı düşüncesinin eleştirisi olarak belirirken, Lyotard'ın üst ya da büyük anlatılara yönelttiği eleştiri Baudrillard'ın gösterge mantığına dayalı ve "üretimci" söylemlere yönelik eleştirisiyle bütünleşiyor.

Ancak, "modern" düşünceyi kendi içinde gerçek farklılıkları, kopuşları barındırmayan, neredeyse türdeş bir bütün olarak kurgulayan ve bu açıdan büyük ölçüde ortaklık taşıyan "post" yaklaşımları en azından bir bakımdan ayrıştırmak mümkün. Foucault, Lyotard ve Derrida esas olarak "bilgi biçimleri" düzleminde iş görürken, Baudrillard'ın daha çok sosyo-ekonomik yapıda ortaya çıktığını iddia ettiği radikal kopuşlardan hareket ettiği söylenebilir. Öte yandan, postmodernizme ve postmoderniteye Marksist bir açıklama getirmeye çalışan Jameson ve Harvey'nin, üretim düzeyini temel alan ve tahlillerini diğerlerininkilerden köklü bir biçimde ayıran farklı bir çerçeveye yerleştikleri de açıktır. Özellikle Harvey söz konusu olduğunda, postmodern teorilerle postmodern durum ve postmodern yaklaşım üzerine teoriler arasında bir ayrımdan da söz edilebilir.

Söz konusu düşünürlerin "kopuş"u nereye yerleştirdiklerine biraz daha yakından baktığımızda, Derrida ile Foucault'yu diğerlerinden ayıran ve onların, postmodernist olarak nitelendirilmektense "yapısalcılık-sonrası" bir düşünsel çerçeve içinde ele alınmalarını gerektiren çok belirleyici bir özellikle karşılaşırız: Bu düşünürlerin ikisi de *düşüncede* öngördükleri, gerekli buldukları kopuşu, yeni yaklaşımı, yeni bir *toplumsal duruma* bağlamazlar. Derrida'nın "yapıbozumu"nun hedefi Batı felsefesinin kendisine atfettiği akıl taşıyıcılığını sorgulamak, felsefenin dilinin ona atfedilen tutarlılıktan yoksun olduğunu göstermek; felsefe, dil, anlam ve akıl arasında Batı düşüncesinde kurulmuş olan denklemi yıkmaktır. Foucault açısındansa, iktidarın işleyişinde ve iktidar-özne

ilişkisinde 19. yüzyılın başından bu yana köklü bir değişim söz konusu değildir. Onunki de Derrida'nınki gibi bir felsefi eleştiri, olsa olsa postmodernist teorilere sunulmuş bir felsefi cephaneliktir. Çok yerinde bir ifadeyle, Foucault'nun teorisi "postmodern iktidar"ın teorisi değil, modern iktidarın "postmodern çözümlemesi"dir.[3]

Lyotard'ın durumuna gelince. Onun için de postmodernizm bir tavır, bir yaklaşımdır esas olarak: Üst-anlatılara, bütüncül düşünceye, tarih felsefelerine, Aydınlanma'ya, kısacası "modern" akla karşı duyulan inançsızlık. Bu inançsızlığın doğmuş olduğu noktada postmodern bilginin koşullarını araştırmaya girişir Lyotard. Ancak, kültürlerin postmodern çağa girdiği bu evrede toplumların da bir dönüşüme uğradığı tespiti vardır Lyotard'ın teorisinde: 50'li yılların sonlarından bu yana başlayan bu toplumsal dönüşüm, sanayi-sonrası toplumun ortaya çıkması. Ne var ki, büyük anlatılara karşı duyulan kuşkunun, inançsızlığın ardında yatan toplumsal dönüşüm Lyotard'ın teorisinde olmazsa olmaz bir koşul niteliğini taşımaz: Bu anlatıların kendi içlerinde barındırdıkları sorunlar, bunların meşruiyetlerini sarsacak tohumların atılmasına 19. yüzyılda yol açmıştır bile.[4]

Baudrillard, postmodern durum konusundaki tahliliyle, benzetim teorisiyle, belki de sosyo-ekonomik düzeyde yaşanan dönüşümler konusunda en ileri gitmiş düşünürlerden biridir. Gerçi 1980 yılına kadar "postmodern" kavramını kullanmaz ama 1960'lar ve 70'lerde kitle üretimi, bilgi-işlem, göstergeler ve imgeler dünyası, medya vb. konularda yazdıklarında da, ve tabii daha sonra da, yepyeni bir toplumsal durumu, bir kopuşu anlatır; toplumsal olanın ve iktidarın çözülme sürecine girdiğini söyleyecek kadar köklü bir dönüşüm tespiti yapar.[5]

Kısacası, yepyeni, postmodern bir *durum*'dan söz etseler de etmeseler de, kendilerini postmodern bir tarihsel *evre*'nin teorisyenleri olarak görseler de görmeseler de, bir yanda Foucault ve Derrida ile diğer yanda Lyotard ve Baudrillard'ın şöyle bir ortak yanları vardır: Batı düşünüş tarzında köklü bir dönüşümün, belirli bir çerçeveden kopuşun teorisyenleridir bunlar ve kendilerini de bu şekilde algılarlar.

Bu çerçeveyi ilk elde kabaca şöyle tanımlamak mümkün: Tarihi ve toplumu tek ve bütünlüklü/birleşik bir öznenin (bilinç sahibi özerk birey, dünya tini, işçi sınıfı) bakış açısından akılcı bir biçimde kavramayı ve yeniden kurmayı özgürlüğün güvencesi sayan "modern" proje. Sözü geçen düşünürlerden her

3. S. Best/D. Kellner, *Postmodern Theory,* The Guildford Press, New York, 1991, s. 52.

4. J-F. Lyotard, *La condition postmoderne,* Les Editions de Minuit, Paris, 1979, s. 63.

5. Bkz. örneğin *Foucault'yu Unutmak,* Dokuz Eylül Yayınları, 1998 (orijinali: 1977); *Sessiz Yığınların Gölgesinde,* Ayrıntı Yayınları, 1991 (orijinali: 1978); ve tabii *Simülakrlar ve Simülasyon,* Dokuz Eylül Yayınları, 1998 (orijinali: 1985).

biri bu çerçevenin farklı bir unsurunu eleştirilerinin odağı olarak belirlemiş olabilir. Önemli olan, kendi düşüncelerinin karşıtı olarak tanımladıkları bu düşünce sistematiğine Descartes'tan Marx'a uzanan bir düşünürler dizisini hepsinin dahil etmiş olması ve Aydınlanma'dan bu yana süregeldiğini varsaydıkları bu sistemden bir kopuşu öngörmeleridir. "Modern" Batı düşüncesi ne kadar yekpare bir bütün olarak, yani ne kadar bütüncül biçimde kurulursa, kopuş o kadar radikal olacak demektir.

Öyleyse postmodernizmin "modern" Batı düşüncesini nasıl kurduğuna kısaca bakalım. Bunu yaparken, yukarıda değindiğim çok önemli farklılığa rağmen Foucault ve Derrida'dan, yine yukarıda andığım gerekçeyle söz edeceğim: Yapısalcılık-sonrası düşünce akımının belki de en önemli bu iki adının genel olarak postmodernizme felsefi bir cephanelik sunmuş olmaları, onların bu çerçevede ele alınmaları için yeterli bir nedendir.

Foucault'nun "modern" düşünceye vurduğu en büyük darbe, akılla özgürlük arasında Aydınlanma'da kurulmuş olan bağlantıyı koparıp, bunun yerine aklı ve bilgiyi iktidarla bağlantılandırmasıdır.[6] Foucault'ya göre, özerk olduğu iddia edilen modern özne bir kurgudur. Cinsellik, tıp, cezalandırma, delilik söylemleri ve genel olarak insan bilimleri bu özneyi bizzat oluşturur, söylemsel olarak kurar. Tıp bilimi, insanı bilginin hem öznesi hem nesnesi olarak kuran ilk bilimdir. Bir söylemsel kurgu olarak oluşan modern özne aynı zamanda iktidarın da yatağıdır; toplumsal kurumlar ve bilgi alanları, bireylerin arzularını, bedenlerini, kimliklerini iktidar yoluyla oluşturur. Başka türlü söyleyecek olursak, "modern" iktidar bireylere herhangi bir odaktan dışsal bir baskı olarak uygulanmaz; bilimsel söylemler, bilgiye dayalı pratikler aracılığıyla bireyi şekillendirmek suretiyle işler; bireyi içeriden kuşatır. Modern çağın aklı, bilgisi ve bunlarla bağlantılı iktidar biçimi, özerk, kendi kendisiyle özdeş, rasyonel bireyi bir kurgu olarak oluşturmuştur kısacası. Foucault, dışsal baskıya, kaba güce değil, akla, bilgiye, bilime bağlı iktidar anlayışıyla, Batı düşüncesinin kendine ve bilincine sahip, birleşik, ussal, özerk bireyinin aslında hiç de öyle olmadığını, bu anlamda bir özne olmadığını anlatmak ister. Böylelikle de, özgürlüğün güvencesi olarak görülmüş olan özerk öznenin ilerici-devrimci bir potansiyel taşımaktan çok uzak olduğunu... Özneleşme süreci, aslında her zaman bir tabi olma sürecidir.

Yukarıda postmodernistlerin "modern" Batı düşüncesini farklılaşmamış, bu anlamda soyut bir bütün olarak kurduklarını söylemiştim. Bu yargı Fouca-

6. Bu yazının çerçevesi içinde Foucault hakkında söyleyeceklerim esas olarak, yazarın *Hapishanenin Doğuşu* (İmge, 1992) ve *Cinselliğin Tarihi* (AFA, 1. Cilt, 1986) adlı yapıtlarıyla S. Best/D. Kellner'in yukarıda adı geçen kitabı ve P. Dews'un *Logics of Disintegration,* (Verso, Londra, 1987) adlı kitabına dayanıyor.

ult'nun özne-bilgi-iktidar ilişkisi konusundaki görüşlerinin son derece şematik olan bu özetiyle birleştirildiğinde, yazarın türdeş bir tarih anlayışına sahip olduğu izlenimini uyandırabilir. Oysa tersine, Foucault için, deliliğin, tıbbın, cinselliğin, bu söylemlerin her birinin bağımsız bir tarihi vardır. Bu farklı iktidar söylemleri merkezi bir makro iktidar odağında bütünleşmezler. Ama Foucault'nun bu kısmi tikel tarihlerinden "modern" rasyonalite ve iktidar anlayışıyla ilgili oldukça bütünlüklü tezler çıkar: Bir yandan akıl-bilinç sahibi ahlaki öznenin, denetimin, gözetimin, merkezileşmiş, anonimleşmiş bakışın ürünü olduğuna ilişkin tez, öte yandan kaynağı, hedefi, öznesi belirsiz olan ama toplumun her gözeneğine sızmış iktidar anlayışı...

Derrida'nın[7] "Batı metafiziği" ya da "Logos-merkezli Batı düşüncesi" olarak nitelendirdiği hedef Foucault'nun eleştiri nesnesinden daha geniştir ve sınırları daha belirsizdir. Ancak Batı "metafiziği"nin madde/akıl, doğa/kültür türünden ikili karşıtlıklarını doğrudan hedef olarak aldığı göz önünde tutulduğunda, onun eleştiri nesnesinin de "modern" Batı düşüncesinden daha özgül değil, olsa olsa daha geniş olduğu ve bir bütün olarak onu içerdiği açıktır. Derrida'ya göre, söz konusu ikili karşıtlıklarda yapısal olarak içkin olan bir tutarsızlık vardır. Bu ikiliklerde ikiliğin terimlerinden biri diğeri pahasına öne çıkarılır. Üstün konuma yerleştirilen bu terim, diğerini olumsuzladığı ölçüde, onun sayesinde üstün konumdadır. Yani esas olan, değer atfedilen terim kendi karşıtını gereksinir, ona bağımlıdır; dolayısıyla mutlaklaştırılsa da aslında mutlak değildir. Aynı tutarsızlık söz/yazı ikiliğinde de söz konusudur: Batı düşüncesi sözü yazı karşısında yüceltmiştir, çünkü yazıdan farklı olarak "ses"e bir sahicilik, burada oluş ve bunlara bağlı olan bir hakikat atfeder. Oysa sese atfedilen bu üstünlük tam da onun yazı karşısındaki dezavantajıdır: Sesin yol açtığı bu sahicilik, hakikat duygusu bir yanılsamadır; sesin "doğallığı"nın imkân verdiği bir doğallaştırmanın sonucudur. Asıl peşinden gidilmesi gereken tam tersine yazıdır. Sözü de içerecek biçimde genişlettiği "yazı" kavramının üstünlüğü, Derrida'ya göre, ucu kapalı, tamamlanmış, şimdi ve burada oluşa demir atmış olmayışından, anlamın sürekli olarak değişmesini ve ertelenmesini sağlayan "farklılıklar oyunu"na imkân verişinden gelir. Yazıda anlam tek, mutlak ve ucu kapalı değildir.

Batı felsefesinin görmediği şey, dilin yazı olduğudur. Dilde hem anlamın imkânı vardır hem de aynı anda, anlamın ele geçirilemezliğinin. Bu ikili süreç dilin kendinde içkindir. Batı felsefesinin kendisine atfettiği akılcılığın imkânsızlığı felsefe dilinin de bir yazı olmasından kaynaklanır. Dili aklın bir aracı olarak gören, aklın yönlendirmesine uyduğunu varsayan Batı felsefesinin yanılsaması buradadır.

7. Derrida için P. Dews, *a.g.e.* ve C. Norris, *Deconstruction*'dan (Routledge, Londra, 1991) yararlandım.

Bu yanılsamayı yıkacak, ikili karşıtlıkların dilin farklılıklara dayalı devinimini sabitleştirmeye çalışan boş çabasını aşacak ilke olarak ise "*differance*"ı önerir Derrida. Farklılık kavramının Fransızcasını (*difference*) bozarak oluşturduğu bu terimle Derrida bir yandan farklılıklara dayanan göstergelerin ve anlamların sürekli bir devinim içinde olduğunu, öte yandan da bundan dolayı anlamın hep ertelendiğini (Fransızcası *differer*) ifade etmeye çalışır. "*Differance*" ilkesinin rehberliğinde gerçekleştirilecek "yapıbozumu" ise, Derrida'nın bir metindeki, bir yazıdaki tutarsızlıkları yüreklilikle ortaya çıkarma faaliyetine verdiği addır. Yazarın savunduğu yöntem, tek, bütüncül bir anlam bulma (boş) çabası yerine, bu tutarsızlıkların, anlam deviniminin içinden geçmektir.

Kısacası Derrida'nın kendisinden kopmaya çalıştığı bütün, yapıbozumuna ve "*differance*" ilkesine karşı zırhlarına bürünmüş bir Batı düşüncesidir. Bu düşünsel çerçeve içinde yukarıda saydığım çeşitli düşünür ve akımlar (Aydınlanma, Marksizm, Modernizm) bir aradadır. Hepsi de, dile tabi olmayan bilinçli bir özne varsayımına dayanır, dilin farklılıklara dayalı ve farklılıklar üreten oyunlarından azade bir felsefi özne yanılsamasına yaslanırlar.

Lyotard'ın düşüncesinde çeşitli evreler saptamak, bu düşünceyi farklı dönemlere ayırmak mümkün ve hatta gereklidir. 1970'lerin ilk yarısında Lyotard'ın "modern" düşünce eleştirisi esas olarak, söylem, dil ve teorinin soyutluğu karşısında biçim, imge ve görselliğin somutluğunun savunusu biçiminde belirir: İmgelerdense sözcüklere, akıldışındansa akla ayrıcalık tanıyan söylemsel modern duyarlılığa karşı, kavramdan çok figüre, teoriden çok sanatsal biçimlere dayanan bir duyarlılık biçimini öne çıkarır önceleri Lyotard. Yine aynı dönemde, hak ve adalete dayalı modern politikanın alternatifi olarak arzunun yoğunluğunda bulduğu yıkıcılığa umut bağlar.

Ancak postmodernizminin felsefi çerçevesini oluşturan teoriyi esas olarak 1979'da yayımladığı *Postmodern Durum*'da geliştirir Lyotard. Bu teorinin özünü ise üst-dillere, büyük anlatılara yönelttiği eleştiri oluşturur.[8] *Postmodern Durum*'un yıkmaya çalıştığı çerçeve, bir üst-söylem olarak, yani bilimin statüsüyle ilgili bir meşruiyet temeli oluşturan bir söylem olarak felsefe, daha da özgül olarak tarih felsefesidir: "Bu üst-söylem [felsefe], belirtik olarak, Tin'in diyalektiği, anlam yorumsaması [*hermeneutic*], akıl sahibi öznenin ya da işçilerin özgürleşmesi, servetin gelişmesi türünden şu ya da bu büyük anlatıyı kullandığında, kendini meşrulaştırmak için bu büyük anlatıya başvuran bilimi 'modern' olarak adlandırıyoruz."[9] Bilimin de ilerlemesiyle artık büyük anlatılar dağılmaktadır. Bu dağılma, parçalanma bağlamında temel ölçüt adalet değil et-

8. Foucault'nun durumunda olduğu gibi, Lyotard'ın da son dönem yapıtlarından soyutluyorum.

9. J-F. Lyotard, *a.g.e.*, s. 7.

kinliktir. İktidarın bu parçalanmışlığı kullanması mümkün olduğu gibi, bir yandan da farklı dil oyunlarına dayanan postmodern tarz bilgi "farklılıklara olan duyarlılığımızı inceltir".[10]

Platon'dan bu yana, bilimsel meşruiyet ile ahlaki ve politik meşruiyet birbiriyle bağlantılı olmuş, yani hakikatin ne olduğunu belirleme hakkıyla adil olanın ne olduğunu belirleme hakkı el ele gitmiştir. Ama büyük anlatılar Batı'da özellikle burjuvazinin meşruiyet temelini oluşturmak üzere geri gelmiştir. Toplum için neyin iyi olacağını, hangi normlara uyulacağını belirleme hakkı, Hümanizm ve Rönesans'tan başlayarak "ilerleme" düşüncesi ve bilgi birikiminde temellendirilmiştir. Bundan sonra modern çağda iki büyük anlatı biçimi egemen olmuştur. Aslında bunlar iki farklı bilimsel meşruiyet temelidir: Bir yanda özerk özneye dayanan ve bilgiyi öznenin elindeki araç olarak gören Aydınlanma, öte yanda bilgiyle özneyi özdeşleştiren Hegel. Marksizm bu iki büyük anlatı biçimi arasında gidip gelmiştir.

Postmodern durumda artık, farklı dil oyunlarının kendilerine özgü kurallarının benimsenmesinden kaynaklanan bir meşruiyet söz konusudur. Bilim başka dil oyunlarının, örneğin politikanın meşruiyetini sağlayamayacağı gibi, biçimdeş olmayan farklı dil oyunları arasında bir oydaşma (*consensus*) aramak da bu farklılığı bastıracağı için yanlıştır: Postmodernizm Aydınlanma'nın "birleştirici erek ve özne" anlayışını yeterince çürütmüştür.

"Modern" bilgiden, üst-anlatılardan kopuşu teorize eden Lyotard, yine de modernite ile bir tavır olarak postmodernite arasında bir ardışıklık ilişkisinin söz konusu olmadığı kanısındadır. Başka bir deyişle, bilginin, bilimin geçirdiği dönüşümler ve sanayi-sonrası topluma geçilmiş olması ile postmodern yaklaşım, yani büyük anlatılara inançsızlık arasında bir altyapı/üstyapı ilişkisi aramamak gerekir Lyotard'ın teorisinde. "Postmodern nedir?" sorusunu şöyle yanıtlar bir yazısında: "Modernin bir parçasını oluşturduğu muhakkak...[P]ostmodernlik nihayetine varmış modernizm değil, doğum halindeki modernizmdir ve bu hal süreklilik arz eder."[11] Lyotard'ın modernlik ve postmodernlik arasında kurduğu paradigmatik kopuşa rağmen, postmodernizmin modernliğin içindeki bir damar, bir tavır olarak ele alınması konusuna aşağıda değineceğim.

Baudrillard'ın, özellikle benzetim teorisiyle, postmodern durumu sosyoekonomik yapıda son derece köklü bir kopuşa dayandırdığını söylemiştim. Nitekim 1970'lerin ortasından başlayarak bu düşünürün ilgisi daha çok toplumun ve iktidarın dağılması, gerçekliğin yerini hiper-gerçekliğe, benzeşler (*simülakr*) dünyasına bırakmasının tahlili üzerinde yoğunlaşır. Ancak 70'lerin

10. *A.g.e.,* s. 8-9.

11. J-F. Lyotard, "Postmodernizm Nedir Sorusuna Cevap", *Postmodernizm* içinde, der. Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, 1988.

başlarında ve özellikle 1973 tarihli *Üretimin Aynası* adlı yapıtında Baudrillard Marksizm'in de dahil olduğu bir "modern" paradigma kurgular. Yapıtın temel tezi, Marksizm'in Aydınlanma çerçevesinden ve modern rasyonaliteden kopmamış olduğudur.

Baudrillard'a göre, üretim-emek paradigması sınırları içine hapsolmuş bir teori, kapitalizmin ve ekonomi politiğin mantığını aşamamış demektir. Marx "homo economicus" doğallaştırmasını yıkmıştır ama onun yapıtında üretim ve emek de benzer bir doğallaştırmanın izlerini taşırlar. Üretim tarzının, yani kapitalizmin evrensel olduğu yolundaki fetişizmi yıkmıştır Marx, ama "üretim"i açıklayıcı ilke olarak evrenselleştirmekle, kendisi de tarihsel olmayan bir açıklama düzlemine kaymış, bizzat üretimin tarihsel sınırlarını gözden kaçırmıştır. Marx bu kavramı evrenselleştirmekle aslında Batı metafiziği alanına, "anlam dini" çerçevesine girmiştir. Bu evrende, gönderge (*referent*) nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilir. Emek ve üretim kavramları burada "gerçek" sayılan bir gösterilenin gösterenleri haline gelirler: "Gösterge" mantığının evrenidir burası, yani "yorum"un değil hakikatin alanı.

Marx'ın bu paradigmaya hapsolmasının kaynağında da Aydınlanma'nın doğa anlayışından kopamaması yatar. Aydınlanma'yla birlikte gelişen doğa anlayışı, özne/nesne ilişkisinin tümüyle kopmasına, doğanın "büyük göndergegösterilen nesne" olmasına işaret eder. Bu kopuş, teknolojinin gelişmesi ve doğayla kurulan ilişkinin bir fetih ilişkisi olmasıyla birlikte gerçekleşir. Doğa kavramı bu niteliğiyle bir belirsizlik taşır, bir çift-anlamlılıkla maluldur: Doğa bir yandan hâkim olunan bir özün kavramıdır; öte yandan da bilim ve tekniğin doğayı dönüştürürken uydukları bir yasalılığın, bir erekselliğin.[12] İşte Marx'ın düşüncesinde de Aydınlanma'nın bu özne/doğa ilişkisi olduğu gibi devralınmıştır; doğaya tıpkı ekonomi politiğin yaptığı gibi işlevsellik ve gereklilik atfedilmiştir. Kısacası, Marksizm ekonomi politiğe dayalı sistemin işleyişinin eleştirisidir, ama bütün felsefi öncülleriyle birlikte bu sistemin *doğuşunu* tahlil etmemiş ve bu paradigmayı kendi eleştirisinde yeniden üretmiştir.

Batı kültürünün ve modern çağın üretim ve tarih kavramları, üretimin ve tarihin yığılımlı süreçler olarak kavranmasıdır. Bu kavramlar bu yüzden aynı zamanda da modern çağın kendisini ayrıcalıklı uğrak olarak düşünmesinin anahtarlarıdır. Bu üretim ve tarih anlayışlarının aynasında bu kültür kendisini evrenselleştirir: "Ancak üretimin ve tarihin aynasındadır ki... bizim Batı kültürümüz kendisini evrensel kipte, hakikatin (bilim) ya da devrimin (tarihsel maddecilik) ayrıcalıklı anı olarak yansıtabilir ."[13]

12. J. Baudrillard, *Le miroir de la production,* Ed. Galilee, Paris, 1985, s. 58. (Orijinali: 1973.)

13. *A.g.e.*, s. 129.

Baudrillard'a göre, Marx'ın tarih anlayışına iki biçimde karşı çıkılabilir: Ya modelin kendisi sorunlu bulunabilir ve Hegelci bir döngüsellik taşıdığı ileri sürülebilir: Bu durumda, Marx'ın kendi dönemine özgü bir rasyonalite ilkesini rasyonalize etmesidir söz konusu olan. Ya da artık bugün bu "üretimci" paradigmanın uygulanmasının tarihsel olarak olanaksız olduğu söylenebilir. Bu ikincisi, Marx'ın eleştirisinin *biçimine* ilişkin bir sorgulamayı içermediği ölçüde Baudrillard'ın seçimi birinci alternatiften yanadır. Zaten bu erken tarihli yapıtından sonra geliştirdiği teorik çerçevede Baudrillard'ın bu alternatifleri bu biçimde sunması da mümkün değildir. Bu aşamada henüz "göstergenin ekonomi politiği"nden, sinsi ve yönlendirici (*manipulatif*) bir iktidar yapısından ve çelişkiye dayalı bir politikadan olmasa da dışlanmışların sisteme yönelik tehdidinden söz eder Baudrillard. Oysa daha sonraki yapıtlarında iktidar ve yönlendiricilik gibi, eleştirel düşüncenin paradigmasına ait kavramlara yer yoktur.[14]

Aslında yapısalcılık-sonrası geleneğin, kimi postmodern bir durumu da teorize eden bu farklı düşünürlerinin kurguladıkları "modern" paradigmada hepsinin paylaştığı temel eleştiri hedefi, Batı felsefesinde Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinden kaynaklanan özne anlayışı ve buna bağlı özne/nesne ikiliğidir. Descartes'tan Kant'a uzanan ve çeşitli varyasyonları olan bu özne anlayışı, bir yandan bilince atfettiği özerklik sayesinde özneyi bilimsel ve ahlaki aklın taşıyıcısı haline getirirken, öte yandan da özneyle nesne, insanla doğa arasında bir ikili karşıtlık oluşturur. Söz konusu özerk bilincin mümkün olup olmadığının, özne/nesne ilişkisinde "hakikat"i saydam bir biçimde yansıtacak bir birebirliğin kurulup kurulamayacağının sorgulanmasıdır bu eleştirilerde gündeme getirilen. Foucault'nun iktidara, Derrida'nın dile tümüyle tabi kıldığı ve böylece yıktığı özerk özne, Lyotard'ın ve Baudrillard'ın karşı çıktıkları Aydınlanmacı büyük anlatının bütüncüllüğünün önkoşulu olan öznellik anlayışıdır. Kendisinden kopulmaya çalışılan ve "modern", Batıcı gibi genellemelerle ifade edilen öznellik anlayışı, kendi üzerine düşünen, özerk ve özgür bireye dayanan bir öznellik biçimidir.[15]

Bu noktada postmodernizmin bu "modern öznellik" kurgusuyla ilintili iki soru sormak mümkün. Bunlardan birincisi, Marx'ın emek tarafından dolayımlanan insan/doğa ilişkisinin bu öznellik çerçevesine dahil edilip edilemeyeceği. Postmodernistlerin bu kurgusundaki, kökenleri felsefi olan ve özerk bilince dayanan özne anlayışıyla maddi dünyanın içinde, kendi praksisiyle *oluşan* (ve insan/doğa ilişkisinin bir ikilik *değil* diyalektik bütün olarak kurulduğu bir çerçe-

14. Diğer düşünürler için olduğu gibi, bu yazıda Baudrillard'ın da sadece "modern" paradigmayı tanımlayışıyla ilgilendim.

15. Bu öznellik anlayışının Hegel'in öznellik anlayışıya ilişkisine burada girmeyeceğim. Bu konuda bkz. G. Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi,* Alan Yayıncılık, 1987, 2. Kısım.

veye ait) bir özne anlayışı arasındaki farkın üzerinden atlandığını düşünüyorum. Kökleri Adorno'ya kadar uzanan bu atlamanın öyküsü başka bir yazının konusu. Burada ancak şu kadarı söylenebilir: Descartes'tan Kant'a uzanan çizgide öznenin özerkliği gerçekten de soyut bir varsayımken, Hegel'den başlayarak *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Lukacs'ı aracılığıyla Frankfurt Okulu'ndan geçen bir başka çizgide de tersine, insan/doğa birliği, dönüştürücü öznenin imkânlarını ortadan kaldıracak biçimde kırılır.[16] Kısacası, sorunları ve gedikleri *tümüyle farklı* olan iki çerçevenin, Aydınlanmacı ve Hegelci çerçevelerin, tek bir paradigma[17] olarak ele alınmaları ve üstelik Marksizm'in de bu paradigmaya dahil edilmesiyle oluşturulmuş "bütüncül" bir bütünle karşı karşıyayız.

İkinci soru ise, modernlik adı altında oluşturulan bu bütünden kopuşla ilgili. Modermizm/postmodernizm karşıtlığı, postmodern bir durumdan ya da düşünceden söz etmenin kendisi bir kopuşu varsayar. Örneğin Lyotard postmoderni modernin içindeki bir damar olarak nitelendirse bile, yepyeni bir evreye, sanayi-sonrası topluma geçişten söz eder ve geçmişi, farklı versiyonları olsa da büyük anlatı olmakla malul *tek bir geçmiş* olarak görür. Geçmiş, "modernlik paradigması" biçiminde tekleştirildiği ölçüde kopuşun daha radikal, yeninin daha yeni olacağı açıktır. Ne var ki, genel olarak postmodernizmin kopuş anlayışında ve "post" oluşunu tanımlayışında "tarihsel bir sınır çizgisi"yle "teorik bir sınır çizgisi"[18] birbirine karıştırılır. Kopuş bunlardan hangisi? Bırakalım Marksizmi, 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı modernizminin felsefe alanında babalarından sayılabilecek Nietzsche akla, özerk özneye zaten zamanında saldırmamış mıydı? Yine aynı Nietzsche bütüncül bir perspektife karşı, farklı bakış açılarına dayanan perspektivizmi savunmamış mıydı? Hayatın, tek bir perspektiften, bütünleyici bir biçimde kavranamayacağı tespitinden yola çıkmamış mıydı? Nietzsche ile yapısalcılık-sonrası akımın felsefi yaklaşımı arasında kurulabilecek çeşitli bağlar[19] "modern" paradigmanın kendi içinde bir tür eleştirisini barındırdığını yeterince gösterir. Ancak böyle olduğunda da "*post*modern" teriminin kendisi problemli hale gelmeye başlar. Bu soruna aşağıda Jameson'la bağlantılı olarak yeniden döneceğim.

16. Bu konuda bkz. G. Savran, "Lukacs'ın Felsefi Mirası", *Sınıf Bilinci,* sayı 13, Ağustos 1993.

17. Gerçi Lyotard Aydınlanma çerçevesiyle Hegel'i birbirinden ayırıyor ama sonuçta her ikisi de *aynı biçimde* büyük anlatı olmakla malul.

18. Bu çok yararlı formülasyonu Eagleton'dan aldım. Bkz. T. Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları,* Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 46.

19. Bu konuda bkz. A. Callinicos, *Against Postmodernism,* Polity Press, Londra, Bölüm 3.

Modernite, Modernizm, Modernizasyon

Öyleyse "modernlik" kavramını bir hipostaz, bir fetiş-kavram olmaktan çıkarmaya, kendi içinde ayrıştırmaya devam edelim. Her şeyden önce modernizm, modernite ve modernizasyon terimlerini birbirinden ayırmak mümkün gibi görünüyor. "Modernizm"in *sınırlarının* nasıl çizildiği sorununu bir an için erteleyerek şöyle bir ayrımla başlayabiliriz: Modernizmi, modernizasyon sürecine, yer yer onun teknolojisine ve rasyonalizmine, yer yer de piyasa ilişkilerine tepki halinde gelişen bir sanat-kültür akımı olarak tanımlamak oldukça yaygın bir yaklaşım.[20] Burada önemli olan, modernizmin modernizasyona bir isyanı, eleştiriyi barındırmasıdır. Bu anlamda da, en genel anlamıyla "modern olan"ın bir özeleştirisi, onu "kendi içinde yekpare, bütünsel ve her zaman aynı anlama gelen bir süreç"[21] olmaktan çıkaran bir unsurdur. Modernizmin, her ne kadar doğrudan politik olmasa da en azından muhalif niteliğinin vurgulanmasının başka bir açıdan da önemi var: Postmodernistlerin modernizmi iktidar ya da muktedir olmuş seçkinci bir akım olarak sunup, postmodern kültürel biçimlere popülistçe yaklaşmalarında da aynı kolaycılığın, sözünü edegeldiğim bütüncülüğün izlerini görmek mümkün. Oysa: "...Modernizm hegemonik değildi ve bir kültürel başat olmaktan uzaktı; sınıf temeli problemli olan ve devrimi başarısızlığa uğramış, alternatif, muhalif ve ütopyacı bir kültürü öneriyordu..."[22]

Moderniteye gelince: Bu kavram, esas olarak sosyo-ekonomik bir süreç diye düşünülen ama onun çeşitli düzeylerde gerektirdiği rasyonalizasyonun yanı sıra ulus-devletin oluşumunu da içeren modernizasyon ile modernizmin dışında bir üçüncü kavram olarak, belli bir zaman-mekân deneyimini, "ben"e ve başkalarına ilişkin belirli algılayışları, "yeni"yle ilgili bir ruh halini, bir sürekli değişim duygusunu ifade etmek için kullanılır genellikle.[23]

Modernizmin bir sanat-kültür akımı olarak nasıl tanımlandığına, sınırlarının nasıl çizildiğine geldiğimizde ise farklı farklı yorumlarla karşılaşıyoruz. Kimi bu akımı 19. yüzyılın son çeyreğinden başlatıp II. Dünya Savaşı'yla tamamlanan bir zaman dilimine yerleştirirken (örneğin Harvey), kimi daha özgül bir tanım getiriyor (örneğin Anderson). Ama her durumda Aydınlanma'nın sanatsal-kültürel biçimleriyle modernizm arasında bir tür karşıtlık olduğu açıktır.

20. Bu "tepki" teknoloji söz konusu olduğunda kimi zaman da olumlu bir tepki. Bu ayrım için bkz. örneğin S. Best/D. Kellner, *a.g.e.*, s. 2 ve F. Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism,* Verso, Londra, 1991, s. 304.

21. O. Koçak, "Çelişki ve Fark: Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi"den, *Defter,* sayı 18, 1992, s. 84.

22. F. Jameson, *a.g.e.*, s. 318.

23. Örneğin bkz. F. Jameson, *a.g.e.* ve M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor,* İletişim Yayınları, 1994.

Harvey'nin modernizm açıklamaları aslında hem modernizmin kendi içindeki karmaşıklığı hem de Aydınlanma'yla ilişkisini ortaya koyar. 1848 devrimlerinin sonuçlarından hareketle başlattığı I. Dünya Savaşı öncesi modernizmle iki savaş arası dönemde ortaya çıkan modernist akımlar arasında bir ayrım yapar Harvey. Her iki dönemin de arka planında ise, parçalanma, gelip geçicilik, kaos, akışkanlık ve değişimin belirlediği bir modernite vardır. Modernist akımları ya da kişileri birbirinden ayıran, onlara özgül renklerini veren ise, "sanatçının bu tür süreçler karşısında nasıl bir konuma yerleştiği [...] Sanatçı birey bunlara meydan okuyabilir, bunları kucaklayabilir, bunların üzerinde denetim kurmaya çalışabilir, ya da bunların içinde yüzmeye karar verebilir..."[24] Harvey'ye göre, modernizmin kendi içindeki farklılıklar, gelip geçici, anlık olanın ötesindeki bir "sonsuz olan"la bağlantı kurulup kurulmadığından ve böyle bir bağlantı kuruluyorsa nasıl kurulduğundan geçer. Bu bir anlamda da, Aydınlanma'da içkin olan evrensel, mutlak aklın yönlendirdiği düzene duyulan kuşkudan geriye kalanın ne olduğunu gösterir. Birlikle parçalanmışlığın, sonsuz olanla anlık olanın, mutlak mekân duygusuyla değişken ve göreli bir mekân duygusunun hâlâ birlikte gittiği bir dünyada bunların hangisinin baskın olduğu belirleyici hale gelir: "Birliğe mi, farklılığa mı vurgu yapıldığına bağlı olarak, iki geniş, oldukça belirgin düşünce akımının varlığını saptamak mümkündür."[25] Birliği vurgulayan, öne çıkaran akım Aydınlanma'ya sadık kalan akımdır ve I. Dünya Savaşı sonrasında rasyonalist, işlevselci ve giderek bürokratik bir rotada yürüyen "yüksek modernizm"e evrilecektir bu akım. İkinci, yani farklılığı, parçalanmışlığı öne çıkaran akımda ise, resimde mekân ve ışığın parçalanmasından perspektiflerin çeşitlenmesine, romanda doğrusal bir gelişme yerine eşzamanlılığın yansıtılmasına kadar çeşitli biçimlerle Aydınlanma'dan kopuş dile getirilmiştir. Yine de: "...modernizm, çok perspektifliliği ve relativizmi, karmaşık da olsa hâlâ birleşik bir temel gerçeklik olarak kabul ettiği dünyayı ortaya koymanın epistemolojisi olarak benimsendi."[26]

Perry Anderson'ın 20. yüzyılın başına yerleştirdiği modernizme getirdiği tanım ise çok daha özgül ve konjonktüreldir. Yazara göre, bir kültürel alan olarak modernizmin sınırlarını çizen üç koordinat vardır: Bunlardan birincisi, görsel ve diğer sanatlarda ileri derecede kodifiye olmuş bir akademizmdir. Anderson bu akademizmi o dönemde politik ve kültürel olarak egemenliğini hâlâ sürdüren soyluların varlığına bağlar. İkinci koordinatı oluşturan tarihsel olgu ise telefon, radyo, otomobil, uçak gibi teknolojik yeniliklerin hâlâ yeni olmasıdır. Bunların yanı sıra, bu yıllar, bir toplumsal devrim beklentisinin henüz canlılığını koruduğu yıllardır. Akademizmin modernizm üzerindeki kurucu etkisi,

24. D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu,* Metis Yayınları, 1998, s. 33.
25. *A.g.e.*, s. 302. 26. *A.g.e.*, s. 44.

karşı çıkılacak bir kültürel değerler sistemi sunmasından kaynaklanır. Öte yandan, modernistler egemen değerlere bu sistemin biçimlerini kullanarak karşı çıkarlar. Geniş bir yelpaze oluşturan yenilikçilerin kendi içlerinde bir tür birlik oluşturmalarını mümkün kılan da, karşı çıkılan bu resmi değerler bütünüdür. Teknolojinin henüz taze oluşu ise ona yer yer umut bağlanmasını, ama her halde ilgi duyulmasını beraberinde getirir. Bu umut ve ilgi biraz da teknolojinin onu doğuran toplumsal üretim koşullarından soyutlanmasıyla el ele gider: "Hiçbir durumda bizatihi kapitalizm 'modernizm'in herhangi bir versiyonu tarafından yüceltilmemişti."[27] Bunların ötesinde, bir toplumsal devrim beklentisi de modernizm içinde kimi akımların toplumsal düzeni olduğu gibi karşılarına almalarını açıklayan etkendir. II. Dünya Savaşı'nın ardından Batı'da toplumsal devrim umutlarının sönmesi ve bürokratlaşmış bir meta üretiminin evrensel olarak yerleşmesiyle birlikteyse modernizmin ayağının altındaki toprak artık kaymaya başlamıştır.

Modernizm her ne kadar sanat için sanat, "arı" sanat tavrını genel olarak benimsese de, bunun yine de politik bir tavır olduğu genellikle teslim edilir. Callinicos'a göre, kaçış, yadsıma, olumsuzlama biçiminde ortaya çıkan "bastırılmış" bir politiklik söz konusudur burada. Sanatın kurumsallaşmasına ve bir kurum olarak metalaşmasına bir isyanı ifade eder. Sanat için sanat, sanatın meta toplumu karşısındaki özerkliğini korumanın bir biçimidir hatta.[28]

Modernizmin bir yandan bir muhalifliği, bir karşı koyuşu ifade etmesi, öte yandan Aydınlanma'nın ilerleme ve akıl anlayışıyla karmaşık ilişkisi, postmodernizmin kendi karşıtı olarak kurguladığı modernite ve modernizmin üzerindeki sis perdesini bir miktar aralıyor. Bu aralıktan da yine öncekilere benzer birtakım sorular sızıyor: Postmodernizm eğer Aydınlanma'dan bir kopuşsa, Modernizmin kendisinin Aydınlanma'yla ilişkisi en azından bu kadar gerilimliyken, neden post*modernizm*? Ya da: Modernizm "Batı"nın, kökleri Aydınlanma'da yatan tarihinde bir kriz, bir kaos duygusunu ve bilincini ifade ediyorsa bugünkü kaos duygusunun adı neden *post*modernizm? Yine Callinicos'un bu sorulara yanıt oluşturabilecek bir gözlemi var: Postmodernizm, modernizmin karmaşıklığının içinden bir damarı çekip çıkarır ve kendi içeriği olarak benimser. Bu stratejinin ikinci veçhesi ise Modernizmin Aydınlanma'yla özdeşleştirilmesi, ona indirgenmesidir.[29]

Modernitenin anlık, geçici olanla sürekliliğin, sonsuz olanın; parçalanmışlık, farklılıkla bütünlüğün birliğine dayandığı düşüncesine geri dönelim. M. Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* adlı kitabının son derece renkli bir

27. P. Anderson, "Modernity and Revolution", *New Left Review,* sayı 144, Mart-Nisan 1984.

28. A. Callinicos, *a.g.e.*, s. 52-4. 29. *A.g.e.*, s. 6.

biçimde ortaya koyduğu bu çelişkili birliğe biraz daha yakından bakalım. *Komünist Manifesto*'da ve *Grundrisse*'de, kapitalizmin üretici güçleri ve dolayısıyla insanlığı geliştirme dinamiğinin çarpıcı ayrıntılarla anlatıldığı bölümler, çoğu zaman Marx'a karşı, onun "modernizasyon" karşısında büyülenmiş bir Aydınlanma düşünürü olduğunun kanıtları olarak kullanılır. Ne var ki, Marx'ın kapitalizmin ilerletici dinamiğini anlattığı hemen her yerde bu gelişmeye onun diyalektik karşıtı eşlik eder: Yoksullaşma, yabancılaşma, insanlığın doğal kaynaklarının kuruması, yoksunlaşma... Kapitalist modernizasyonun özgül niteliği tam da bu çelişik gelişmedir Marx'a göre: Kapitalizm, bir yandan dünyayı bütünleştirirken diğer yandan insanlığı uluslar halinde parçalar, bireyler halinde atomize eder; bir yandan serveti geliştirirken diğer yandan bu serveti soyut bir varlık haline getirir; bir yandan bilim ve teknolojiyi geliştirirken diğer yandan bunları yabancı güçler halinde insanların karşısına çıkartır; bir yandan insanların her yönleriyle gelişmiş bireyler olmalarının koşullarını oluştururken diğer yandan onları yoksunlaştırır, tek-yanlı bireyler haline getirir... Kapitalizmin doğayı dönüştürücülüğündeki bu çelişikliği Poole, "kurma ve yıkma diyalektiği" olarak nitelendirir ve kapitalizmde yaratılan "modern" değerler arasında "dönüştürme, yaratma, denetleme, örgütleme, sınırları aşma dürtüsü"nü özellikle vurgular.[30] Başka bir deyişle, "modernite"nin çelişkileri, iki kutupluluğu biçiminde dile getirilen şeyin altında kapitalizmin yapısal çelişkisi, çelişkili birliği yatmaktadır. Kuşkusuz, kapitalist modernleşmenin bu diyalektiği bireylerin bilincinde çeşitli algılama biçimlerine yol açar. Ne var ki, modernitenin *kendine ilişkin* bu *bilincini* tahlil etmek bu verili bilincin ötesine geçmek demektir. İşte o zaman da, gelişme ve *modernizasyon* kavramlarının dile getirdiği çelişkisiz, doğrusal ilerlemenin kapitalizmin kâr için üretim mantığının bilinçteki yansıması olduğu ortaya çıkar.

Bu söylediklerimin Marx'dan bu yana hiçbir yeniliği yok. Ancak 20. yüzyıl düşüncesini Marx ne kadar belirlediyse Max Weber de o kadar belirledi. Bugünden geriye baktığımızda, modernizasyonun kendine ilişkin *mutsuz bilinci* olan Weber'in formülasyonlarının, Marksizm'in inandırıcılığının zayıfladığı ya da işçi sınıfının ve sosyalizmin gerilediği dönemlerde hegemonik bir güç kazandığını görüyoruz. Frankfurt okulunun kimi temsilcilerinde gördüğümüz bu etki bugün Habermas'ın teorisinde en olgun biçimine bürünmüş durumda. Bu yüzden de, postmodernizm kavramının besin kaynağı olan modernite, modernizm ve modernizasyon kavramlarını birer fetiş olmaktan çıkarmak için yalnızca Aydınlanma'yla modernizmi ayrıştırmak yeterli değil; modernite-kapitalizm ilişkisini de ayrıntılarıyla ele almak gerekiyor.

30. R. Poole, *Ahlak ve Modernlik,* Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 51 ve s. 65.

Kapitalizm ve Modernite

Harvey kapitalist modernleşmenin zaman-mekân kavrayışları üzerindeki etkilerini tahliline, "...zaman ve mekân konusundaki nesnel kavrayışların zorunlu olarak toplumsal yaşamın yeniden üretimine hizmet eden maddi ve pratik süreçler aracılığıyla yaratıldığı..."[31] varsayımıyla başlar. Zaman ve mekânla üretim ilişkileri arasında kurduğu bu ilişki temelinde de, zamanın ve mekânın kapitalizmde türdeş ve ölçülebilir hale gelmesinin serüvenini anlatır. Harita ve kronometre bu süreçte çok önemli kilometre taşlarıdır: Nesnel, ölçülebilir, mülk edinilebilir bir mekânın ve "saat rakkasının salınmasıyla belirlenen mekanik bir bölünme gibi görül(en)..." zamanın kapitalizm açısından önemi açıktır. Öte yandan bu türdeş zamanın, modernitenin tarih bilincine nasıl temel oluşturduğunu görmek hiç de güç değildir: "Bu tür bir zamansal şema temelinde geçmişe yönelik önermeler ile geleceğin öngörülmesini simetrik faaliyetler gibi görmek ve geleceği kontrol etme konusunda güçlü bir kapasitenin varolduğu duygusuna kapılmak mümkündü."[32]

Kapitalizmin tarihi boyunca, sermayenin hareketini hızlandırmak en belirleyici güdülerden biri olmuştur. Harvey'ye göre bu, mekânsal engellerin aşılması yolunda kat edilen gelişmelerin beşiğini oluşturmuş, kapitalizmin tarihini "çok coğrafi bir sürece dönüştürmüştür: demiryolu ve telgraf, otomobil, radyo ve telefon, jet uçağı ve televizyon ve son dönemin telekomünikasyon devrimi bunun açık örnekleridir."[33] Kapitalizmin kâr için üretim mantığında içkin olan mekânın fethi, nihai olarak, "mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesini" içinde barındırır. Harvey kapitalizmin yapısal bir özelliği olarak gördüğü bu eğilime "zaman-mekân sıkışması" der: "'Sıkışma' terimini kullanıyorum, çünkü bir yandan kapitalizmin tarihine hayatın hızının artışı damgasını vururken, bir yandan da mekânsal engellerin dünya sanki çökecekmişçesine aşıldığını... iddia etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum."[34]

Modernizm döneminde zaman-mekân sıkışmasının yol açtığı tepki, parçalanma/bütünsellik, yerelcilik/evrenselcilik, varlık/oluş ikiliklerinde daha ziyade kutuplardan ilkinin öne çıkarılması biçiminde tezahür etmiştir Harvey'ye göre. Ya da şöyle denebilir: Bu ikilikler modernizmde hep merkezi bir yere sahip olmuş, ama ağırlıklı eğilim, yerel olandan, "varlık"tan, zamana karşı mekânı savunmaktan yana çıkmış ve anlık olanı, parçalanmayı vurgulamıştır. Ama her halde: "Zaman ve mekân konusundaki deneyimin değişikliğe uğraması [ki bunu 1848 Devrimleri'ne bağlıyordu Harvey. G. S.] modernizmin doğuşuyla ve mekân-zaman ilişkisinin bir o yanına bir bu yanına karmaşa içinde kaymasıyla

31. D. Harvey, *a.g.e.*, s. 230.
32. *A.g.e.*, s. 283.
33. *A.g.e.*, s. 262.
34. *A.g.e.*, s. 270.

yakından ilgilidir."[35] Burada, modernite ile modernizm arasındaki asimetri, ikincinin ilkinden hem daha özgül bir tarihsel dönemi, hem de ona bir tür tepkiyi ifade ettiği bir kez daha ortaya çıkıyor.

Bu daha geniş kapsamlı niteliğiyle moderniteye geri dönelim. Bireysellik biçimi olarak "yurttaş"ta tezahürünü bulan soyutlama, zamanın ve mekânın türdeşleşmesi, rasyonalizasyon, çalışma ahlakı ve çalışmanın "ben"in algılanışındaki yeri ve zaman bilinci aslında, modernizasyon söyleminin temaları olmakla birlikte Marx'ın tasvirlerinde de, 20. yüzyıl Marksistlerinin yapıtlarında da sık sık karşılaşılan terimlerdir. Ne var ki, bunların birer *tasvir* olmaktan öte bir *tahlilin araçları* haline gelmeleri için gerekli bir kavram vardır ki, onu da kapitalizmin tahlilinde Marx sunar: Soyut emek. Buradan esinlenerek Sayer moderniteyi, insanların toplumsallık ve öznellik biçiminde kapitalizmin yarattığı bir "kültürel devrim" olarak nitelendirir. Ona göre, bu devrimin temel unsurları, "özneler olarak moderniteyi yaşantıladığımız *görünüş* biçimleri"dir.[36] Marx'ın terminolojisinde bunların "görünüş biçimleri" olmasının anlamı çok açıktır: Üretim düzlemine değil piyasa düzlemine tekabül eden ilişki biçimleridir bunlar. Nitekim Poole da şöyle tamamlar bu tespiti: "Piyasadan türetilen kavramlar modern toplumsal hayatın bilincini ve özbilincini örgütlemede çok büyük bir rol oynar."[37]

Öyleyse, kapitalizmin gelişme ve dünya çapında yayılarak egemen hale gelme sürecinde oluşturduğu "uygarlığı", bu süreçte öznelliğin, zaman, mekân, günlük yaşam ilişkilerinin büründüğü biçimleri ifade eden bir "modernite" kavramı tanımlamış oluyoruz. "Modernizasyon" kavramı ise, çok daha özgül bir iktisadi okulun mülk edindiği bir kavram olması nedeniyle, "modernite"nin kapitalizmle bağlantılı olarak kullanıldığı ölçüde taşıdığı potansiyel eleştirelliği yitirmiş durumda. "Modernizm"in salt bir sanatsal-kültürel akım olarak çok daha özgül bir tarihsel döneme ilişkin bir kavram olduğunu yukarıda gördük.

Modernizasyon söyleminde ya da modernitenin kendine ilişkin bilinci olarak nitelendirdiğim teorilerde dile getirildiği biçimiyle "modern toplum" ya da "modernite", başlı başına bir tarihsel-toplumsal formasyon, bir *toplum tipi* anlamında kullanılır. Bu kullanımda "modern" kavramı bir yandan tarihsizleşir, bir yandan da çatışmalardan, çelişkilerden arınır. Meszaros'a göre, zaman-dışı bir "modern toplum" kavramı, kendisini geçmişten köklü bir biçimde koparırken geleceğe doğru sonsuzlaştırır. Bu köklü kopuşta, sınıf sömürüsü gibi bazı süreklilikler de geride bırakılır. Bu çatışmaları, çelişkileri gizlediği ölçüde "mo-

35. D. Harvey, *a.g.e.*, s. 316.
36. D. Sayer, *Capitalism and Modernity,* Routledge, Londra, 1991, s. 57, *a.b.ç.*
37. R. Poole, *a.g.e.*, s. 47.

dern toplum", mevcut yapının ileriye doğru istikrarının güvencesi haline gelir. Bu niteliğiyle de ideolojik bir kavramdır. Bu kullanımın Weber'deki kaynağına inmek üzere Meszaros'tan uzunca bir alıntı yapmayı gerekli görüyorum: "...kapitalist toplumun tarihsel olarak özgül çelişkilerine Weberyen tarzda 'sistematik' (tanıma dayalı) bir yaklaşım, çatışkılı bir toplumsal düzenin yapısal özelliklerini ve patlayıcı uzantılarını bir kategoriler matrisine dönüştürerek bu çelişkileri tarih-dışı hale getirir; bu matriste (tüm 'huzursuzluklarıyla') 'modernite' ve (bu tür huzursuzluklardan ve düş kırıklıklarından sorumlu tutulan) 'rasyonalizasyon' merkezi konumu işgal ederler."[38] Bu ışıkta bakıldığında, sanayileşme, rasyonalizasyon, ulus-devlet üçlüsüne ve bunların çeşitli uzantılarına dayalı modernite tanımlarının böyle bir ideolojik işlev görmekten kaçınmaları mümkün değildir.

Bu tür modernite tanımlarının bir uzantısı da, "sanayi-sonrası" toplum kavramının gelişmesi için uygun bir zemin hazırlamaları olmuştur. Modernitenin başlı başına bir toplum tipi ve paradigma olarak tanımlanması, sanayileşmenin sözde-maddeci bir biçimde temel süreç olarak ele alınması anlamına gelir. Sanayi-sonrası toplum ile sanayi toplumu arasındaki ayrım da, bu tarz yaklaşımlarda, teknoloji düzeyinde, teknolojik yeniliklerin kaynağında temellendirilir: Bu iki toplum tipini birbirinden ayıran aslında, parça başı yeniliklerin yerini teorik ve bilimsel araştırmaya dayalı yeniliklerin almasından ibaret bir değişimdir.[39] Kısacası, "sanayi-sonrası toplum" kavramı teknolojik değişimlere bakarak toplumsal yapının değiştiğini söyler. Marx'a baktıklarında teknolojik determinizm görenlerin bu kavramı kullanmaları ise tarihin en garip cilvelerinden biridir.

Bu bölümü bitirirken tekrar Anderson'a dönmek istiyorum. Kapitalizmin gelişme mantığının damgasını taşıyan, "sınırsız gelişme, doymaz bir yenilikçilik, hep daha sonra gelenin peşinde olmak" anlamında bir modernizmin –ki bu nicel, türdeş gelişme anlayışı tam da modernizasyon söyleminin bir parçasıdır– sosyalist devrimden sonra ne olacağını sorar kendisine ve sorusunu şöyle yanıtlar: "[Sosyalist devrim] bu modernizasyonu tabii ki bitirirdi... Bir sosyalist devrimin işi... moderniteyi ne uzatmak ne gerçekleştirmek, onu yıkmak olurdu."[40]

38. I. Meszaros, *The Power of Ideology,* Harvester, Londra, 1989, s. 21.

39. A. Callinicos, "Reactionary Postmodernism?", *Postmodernism and Society* içinde, der. R. Boyne/A. Rattansi, St. Martin's Press, New York, 1990, s. 103.

40. P. Anderson, *a.g.m.*, s. 113.

II.
Jameson'ın Kopuş/Süreklilik Diyalektiği

Jameson'ın düşünsel faaliyeti son derece geniş bir alanı kaplıyor. Kendisi sinemadan edebiyat ve mimariye, videodan felsefe ve toplumsal hareketlere kadar çok farklı alanlarda yazmış bir düşünür. Ancak yapıtının esas kaynağı karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları ve edebiyat eleştirisi: Düşünsel serüvenine Fransız edebiyatı ve Sartre ile başlamış. Ne var ki, 1970'lerin başından itibaren bir ayağı hep toplum teorisinde olmuş: Marksist bir çerçeveyi benimsediği bu yıllarda, romanın geçirdiği dönüşümlerle öznellik biçimlerinin ve kapitalizmin geçirdiği dönüşümler arasındaki bağlantıyı araştırmaya başlamış; bundan sonra da kültürel biçimleri hep kapitalizmin geçirdiği çeşitli evrelere bağlayarak tahlil etmiş.

Bu yazıda Jameson'ı esas olarak bu yanıyla ele alacağım. Odak noktamı, yazarın edebiyat ve sanat alanındaki ayrıntılı tahlillerinden çok, söz konusu bağlantıları nasıl kurduğu, yani postmodernizmin kapitalizmin yeni evresindeki statüsünü nasıl teorileştirdiği oluşturacak. Jameson'ın teorisinde postmodernizm nasıl bir *kopuşun* ürünü; ne kadar *yepyeni* bir dönem; ve Jameson'ın bu sorulara verdiği yanıtlar ne kadar tutarlı? Kısacası, bir postmodern *dönemden* söz etmenin Jameson'ın düşüncesindeki teorik dayanakları üzerinde yoğunlaşacağım.

Jameson postmodernizm tahlilini Mandel'in "geç kapitalizm" kavramı çerçevesinde gerçekleştirir. Ona göre postmodernizm kapitalizmin bu üçüncü evresinin kültürel üretiminin özgül mantığıdır: Çokuluslu geç kapitalizme, kapitalizmin bu en arı biçimine tekabül eden kültürel mantık; kapitalizmin bir sistem olarak yeniden-yapılanmasının kültürde yol açtığı genel bir biçim değiştirme. Bu özgül mantığı kapitalizmin belirli bir evresine bağlamakla postmodern olanı tarihselleştirdiğini, tarihsel olarak ve tarih içinde düşündüğünü ileri sürer Jameson.[41]

Öte yandan postmodern kopuş Jameson'ın teorisinde görelileştirilir: Kopuş, kapitalizmin sürekliliği içinde yer alır ve esas olarak kültürel üretimde ve kültürel biçimlerde köklü bir dönüşümü ifade eder. Postmodernizm terimi, bu süreklilik çerçevesinde yeni deneyim ve öznellik tarzlarını ve yeni sanat biçimlerini dile getirir. Örneğin bir Lyotard ya da bir Baudrillard'dan farklı olarak, Jameson için üretim tarzı ve üretim ilişkileri düzleminde köklü bir kopuş söz konusu değildir.[42]

Jameson'ın kapitalizmin yapısal eğilimleri temelinde geliştirdiği üçlü dö-

41. F. Jameson, *a.g.e.*, "Giriş", s. ix-xi.

42. Jameson'ın teorisinde postmodernizmin görelileştirilmesinin bir başka boyutuna aşağıda değineceğim.

nemleştirme şemasına gelince: Yazara göre, Marx'ın tanık olduğu ve tahlilini yaptığı dönem kapitalizmin ilk evresine tekabül eder. Bu evre, piyasa kapitalizmi ya da kapitalizmin "ulusal anı" olarak nitelendirilebilir ve 18. yüzyıl sanayi devriminden çıkışındaki halidir kapitalizmin. Bunu izleyen ikinci evre, 19. yüzyılın sonunda emperyalizmin ulusal piyasaların sınırlarını yıktığı tekelci evredir. Üçüncü evre ise, II. Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren çokuluslu sermayenin hâkimiyetinin kurulduğu döneme tekabül eder.[43] Bu üçüncü dönemin özelliği sermayenin emperyalizm evresinde olduğundan daha küresel bir nitelik kazanmış, dünya çapında girilmedik hiçbir kovuk bırakmamacasına yayılmış olmasıdır. Bütün kapitalizm-öncesi adacıkların kapitalizmin içine çekildiği, bütün üretimin meta üretimine dönüştüğü bu en arı biçimiyle kapitalizm gerçek anlamda evrenselleşmiştir artık.[44] Yine Mandel'den esinlenerek bu üç evreyi teknolojideki üç büyük atılımla bağlantılı olarak ele alır Jameson: Buharlı motorlar ilk dönemin teknolojik özelliğiyken, elektrikli ve yanmalı motorlar ikinci döneme, nükleer enerji ve sibernetik üçüncü döneme damgasını vurmuştur. Bu noktada Jameson'ın (ve Mandel'in) bu dönemleştirmesini "sanayi-sonrası toplum" ya da "bilgi toplumu" tahlillerinden ayıran çok önemli bir özelliğe dikkat çekmekte yarar var: Jameson teknolojik yenilik ve devrimlerin kapitalizmin sistemik krizlerini aşma yolları olarak ortaya çıktıklarını özellikle vurgular ve geç kapitalizmi bilgi/bilişim türünden kavramları kullanarak tarif ederken bu gelişmelerin mutlaka ekonominin dinamikleriyle birlikte düşünülmeleri gerektiğinin altını çizer.[45] Zaten 1984'te yayımlanan, ve aynı adı taşıyan 1991 tarihli kitabının ilk bölümünü oluşturan yazısında,[46] 70'lerin ortalarında kendisinin de kullandığı "sanayi-sonrası" kavramının hatalı olduğunu söylemesi de kendisini teknolojist bir açıklamadan ayırma çabasının bir işaretidir.

Kapitalist üretim tarzına ilişkin bu dönemleştirme Jameson'ın postmodernizm tahlilinin temel dayanağıdır. Bu üç evreye tekabül eden kültürel biçimlenmelerden birisidir postmodernizm. Piyasa kapitalizmi dönemi kültürde realizmin tarihsel çerçevesini oluştururken, emperyalizm dönemi modernist kültür

43. A. Callinicos, Jameson'ın postmodernizmin başlangıcını 60'lara yerleştirdiği ölçüde Mandel'den yararlanmasının tutarsızlık olduğuna dikkat çekiyor (*a.g.e.*, s. 133). Jameson'ın bu eleştiriye yanıt oluşturabilecek bir açıklaması var: "... kapitalizmin üçüncü evresindeki yeni 'uzun dalga'nın temel yeni teknolojik öngereklilikleri II. Dünya Savaşı'nın bitiminde mevcuttu... Böylece postmodernizmin ekonomik hazırlığı... 1950'lerde başladı... [Y]eni çağın psişik yaşama alanı daha gerçek anlamda 1960'larda gerçekleşen mutlak kopuşu gerektiriyordu..." (*a.g.e.*, s. xx).

44. F. Jameson, *a.g.e.*, s. 35-6; F. Jameson, "Five Theses on Actually Existing Marxism", *a.g.e.*, s. 175-6.

45. *A.g.e.*, s. 176.

46. "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm* içinde, der. Necmi Zekâ, Kıyı Yay. 1990.

akımlarının, küresel ya da çokuluslu geç kapitalizm ise postmodernizmin beşiğini oluşturur. Deneyim ve öznellik tarzları ve sanat-kültür biçimleriyle kapitalizmin farklı aşamaları arasındaki bağlantıları açıklamaya çalışırken Jameson, bireysellik biçimlerinden mekânın algılanışına ve gösterenlerle gönderge arasındaki ilişkiye kadar çok zengin bir malzemeyi elden geçirir. Bu noktada Jameson'ın teorisinde bence ayrıcalıklı bir yere sahip olan mekân algılanışının dönüşümüyle ilgili açıklamasını kısaca aktarmakta yarar var. Yazara göre, ilk evreye tekabül eden mekân tipi kartezyen, geometrik, türdeşleşmiş mekândı; eşdeğerliliğin mekânıydı bu. Bireylerin somut deneyimleri ile o deneyimleri belirleyen ekonomik biçimler örtüşüyordu: Piyasanın/pazarın boyutları henüz bireyin piyasayı bir gerçeklik olarak yaşantılamasına imkân tanıyordu. Emperyalizm evresinde ise ekonomik yapıyla bireysel yaşantı arasında bir mesafe oluşmaya başladı: "Londra'daki sınırlı yaşantının hakikati... Hindistan, Jamaika ya da Hong Kong'da yatar; bu hakikat, Britanya İmparatorluğu'nun bireyin öznel yaşamının niteliğini belirleyen bütün bir sömürge düzeniyle bağlantılıdır. Ancak artık o yapısal koordinatlara, yaşanmış, dolaysız deneyimle erişilemez ve çoğu kez çoğu insan için bu koordinatlar kavramsallaştırılabilir bile değildir.[47] Klasik kapitalizmin daha arı ve türdeş bir biçimi ve genişletilmiş bir evresi olan çokulusulu kapitalizm döneminde ise mesafenin ortadan kalkmasıyla belirlenen bir mekân tipi söz konusudur artık: Kapitalizm her yerdedir, her yeri aynı biçimde kaplamıştır. Bu anlamda da *türdeş* ve soyut bir mekândır bu. Ancak aynı zamanda da *parçalanmış* bir mekândır. Gerçi medya ve iletişim imkânları bireylerin bu türdeş mekânın her noktasına dolaysız olarak ulaşmasını sağlar, ama bu hiçbir boşluğun, erişilmezliğin kalmadığı mekânda bireyin yaşadığı tam anlamıyla bir *yönsüzleşmedir* (*disorientation*). Burjuva özel yaşamından tahayyül edilmesi güç bir küresel sermayeye kadar uzanan bir ölçekte, mahallenin, kent merkezinin, bölgenin, merkezi devletin, uluslararası mekânın bir *süreklilik içinde temsil edilmesi* de son derece güçtür Jameson'a göre.

Jameson üçüncü evrenin yapısal dinamikleri bağlamında işçi sınıfının politik bir özne olarak varoluşunun imkânları sorununu da ele alır. 60'lardan bu yana, daha önce ücretli emeğin dışında kalmış olan çeşitli kesimlerin (kadınların, göçmenlerin, üçüncü dünyada tarım çalışanlarının...) ücretli emeğin içine çekilmesiyle birlikte, bu "yeni gruplar"ın varlığının sınıfların belirleyiciliğine son verdiği duygusu hâkim olmuştur. Oysa yazara göre, bu grupların çeşitli kimlikler altında da olsa ortaya çıkmalarının gerçek anlamı sınıfların ortadan kalkması değil, tersine daha çok insanın proleterleşmesidir. Kapitalizmin her alana, her kovuğa nüfuz etmesiyle patlayan bu yeni güçler, başlangıçta ekonomik dönüşüm dışında bir özgürlük arayışını dile getiren "yeni toplumsal hareketler" biçi-

47. *Postmodernism, a.g.e.*, s. 411.

minde ortaya çıkmışlardır. Bir dönem boyunca da bu çeşitli özgürlük arayışlarını sınıf mücadelesiyle eklemlemek mümkün olmamıştır. Ancak, 1984'te yazdığı bir yazıda Jameson, sömürünün "kasvet verici" gerçekliği altında "geleneksel" Marksizm'in hakikatinin kendini yeniden ortaya koyacağını ve sınıf mücadelesinin yaygınlaşacağını söyler.[48] 1991'de yayımlanan kitabında ise, bu çeşitli grupların ayrı ayrı ama yan yana duruşlarının işçi sınıfı deneyimleri dolayımıyla bir ölçüde birleştirilebileceğini ve ABD'de Jesse Jackson'ın yapmaya çalıştığının da bu olduğunu ileri sürer.[49]

Bu nokta şu açıdan önemli: Bir yandan kapitalizmin yapısal eğilimlerinin en arı biçimiyle sürdüğünü, dolayısıyla da proleterleşme sürecinin evrenselleştiğini savunurken öte yandan da postmodernizmi mutlak bir şeyleşmenin belirlediği yolunda bir tahlili benimser Jameson. Bu tür bir şeyleşme tezinin yol açtığı sorunları tartışırken işçi sınıfına ilişkin bu dönemsel tahlili de göz önüne almamız gerekecek.

Toplumsal Bütün ve Bütüncül Kavramlar

Jameson'ın postmodernizmi tarihselleştirme çabasının bir başka ifadesi de bütüncül teori savunusudur. Bu, yazarın bir Marksist olarak diğer postmodernist teorisyenler karşısındaki özgüllüğüdür. İlk bakışta kendi açısından paradoks gibi görünen bir şeyi yapmaya çalışır Jameson: Farklılığı, parçalanmışlığı, tarihsellik yitimini bir bütünlük içinde kavramaya yönelir ve postmodern durumun bu özelliklerini bir sistem olarak kapitalizmin dinamiklerine bağlar. Kapitalizmin biteviye farklılıklar üretmesi, giderek artan bir parçalanmaya (öznenin parçalanması, göstergenin parçalanması, zamanın parçalanması...) yol açması, bir sistem niteliği taşımadığı ve bütüncül bir teoriyi gerekli kılmadığı anlamına gelmez Jameson açısından: "oluşturucu bir biçimde farklılıklar üreten bir sistem hâlâ bir sistemdir; ve bu sistem fikrinin, teorize etmeye çalıştığı nesneyle 'aynı' türden olması gerekmez..."[50] Bu bütünlüğü ifade eden kavramların başlıcası üretim tarzı kavramıdır. Bunun gibi, toplum, sınıf türünden kavramlar da, şimdinin kaosundan, verili gerçekliğin kargaşasından yapılmış soyutlamalardır. Soyutlamalar yoluyla bütüncül kavramlara ulaşmak, hem farklılıklar ilişkisel ve sistemik bir bağlam dışında kavranamayacağı için, hem de bizzat kapitalizmin,

48. "Periodizing the 60's", F. Jameson, *The Ideologies of Theory,* C. II içinde, University of Minnesota Press, 1988, s. 208.

49. *A.g.e.*, s. 331.

50. "Marxism and Postmodernism", *New Left Review,* sayı 176, Temmuz-Ağustos 1989, s. 34.

kitle üretimi ve tüketiminde, medya ve piyasada ifadesini bulan bir *türdeşleştirici* dinamiği olduğu için kaçınılmazdır. Jameson açısından sorun ancak, bütünlük dolayımsız soyut bir bütün olarak kurulduğunda, farklı düzeyler arasındaki ilişki bir homoloji[51] biçiminde algılandığında doğar. Yazar kendi dolayımlanmış bütün anlayışının bu sorunu aştığı kanısındadır.

Jameson'ın bütüncüllük konusundaki ısrarı yeni toplumsal hareketlerle sınıf politikası ilişkisini kurgulayışında iyice belirgindir. Daha önce de söylediğim gibi, bu hareketlerin içinde bulundukları tikelciliği, parçalanmışlığı *tümüyle* aşmak, yani kendi ifadesiyle "sahici (ya da 'bütüncül') politika" yapmak bir süre için güç gibi görünmektedir. Ne var ki, "bütün" kavramına yönelik ideolojik saldırıyı göğüslemek açısından yazara göre şimdi de, en azından ABD' de Jesse Jackson'ın yaptığını yapmak elzemdir. Çünkü bu bütüncül politikanın yokluğunda yitirilen küresel boyut, "tam da ekonomik boyuttur, ya da özel girişim ve kâr güdüsüne dayalı sistemdir ki o da yerel düzeyde tehdit edilemez."[52]

Ne var ki üretim tarzı türünden, bir bütünü ifade eden kavramların oluşturulmasına imkân veren belirli tarihsel anlar vardır. Bu anların özelliği bir eşitsiz gelişmenin yaşanıyor olmasıdır: Bu tür bütünleri algılamak, ancak bir düşünürün yaşam süresi içinde birbirinden farklı üretim tarzları eşzamanlı olarak var olmuşsa mümkün olur. Başka bir deyişle, yeni bir gerçekliği ifade edecek yeni bir bütün kavramı oluşturmanın koşulu, o gerçeklikten belli bir mesafede durmayı sağlayacak böyle bir konjonktürdür.[53] Jameson modernist sanatın varoluş koşullarını da benzer bir biçimde altyapıdaki eşitsiz gelişmede bulur. Tekeller ve emperyalizm çağında ekonominin bazı bölümleri son derece modernken, bazı kesimlerde aile işletmeleri ve zanaatkârlık varlığını sürdürmeye devam ediyordu yazara göre. Modern sanat bu kalıntı biçimi yüceltti ve onun özerkliğine sarıldı; buradan bir eleştiri imkânı yakaladı. Estetiği bireysel ve özerk olanın alanı haline getirdi. Bu, "eşzamanlı olmayanların eşzamanlılığı"na denk düşen bir tarihsel andı.[54]

Günümüzde kapitalizmin bütün dünyaya yayılmasıyla ve türdeş küresel bir sistem haline gelmesiyle, bu eşitsizlik ve onun mümkün kıldığı eleştirel mesafe ortadan kalkmıştır. Bu çağ daha evrensel bir kapitalizm ve daha türdeş bir modernlik çağıdır. Bu anlamda da, "ya... modernizmin özelliği, tamamlanmamış bir modernizasyon olmasıdır... ya da postmodernizm modernizmin kendisinden *daha* moderndir."[55] Eşitsizliğin ortadan kalkmasıyla, kapitalizmin tam anlamıyla küreselleşmesiyle ve modernizasyonun tamamlanmasıyla birlikte, üretim tarzı ya da yapı görünmez, temsil edilemez hale gelmiştir. Meta biçimi-

51. Tam tamına ikame. 52. *Postmodernism, a.g.e.*, s. 330.
53. "Marxism and Postmodernism", *a.g.m.*, s. 37.
54. *Postmodernism, a.g.e.*, s. 307. 55. *A.g.e.*, s. 309-10.

nin her yeri, her şeyi damgalamasının sonucunda, bütünün temsil edilemez olmasının yanı sıra tarih duygusu da silinmiştir. Zamanın, küresel kapitalizmin türdeş mekânı lehine silinmesidir bu. Jameson'ın mesafesizlik olarak nitelendirdiği bu olguyu Harvey de şu sözlerle ifade eder: "Postmodernitenin temel koşullarından biri, kimsenin onu tarihsel-coğrafi bir durum olarak tartışmaması, ya da tartışamamasıdır. Elbette, insanı bütünüyle sarmalayan bir şimdiki an durumunun eleştirel bir değerlendirmesini yapmak hiçbir zaman kolay değildir."[56]

Çokuluslu ve merkezsizleşmiş sermaye ağı, küresel mekânda artık hiçbir dış mekân bırakmamıştır. Bu ağın dışının olmaması, Jameson'a göre bu mekânın bir *hiper-mekân* olması demektir. Hiper-mekân iç/dış farkının olmadığı bir mekândır; eski/yeni karşıtlığını yaşamanın imkânsızlaştığı gibi artık iç/dış karşıtlığı da yaşanmamaktadır. Postmodernizmin hiper-mekânı ve bunun yarattığı yönsüzleşme, Jameson'ın aslında postmodern mimari ve kentte de saptadığı bir olgudur. Yepyeni mekânlar yaratmanın imkânsızlığından yola çıkan postmodern mimari de eskinin etrafını sararak, içle dış arasındaki ayrımları ortadan kaldırarak aynı biçimde bir hiper-mekân yaratır. Yeninin üretiminden ziyade mevcut olanın ve eskinin yansıtılmasına ve yeniden-üretilmesine dayalı bu hiper-mekânda eski yeniden inşa edilmez, sadece benzeş olarak yeniden-üretilir. Tarihsel bağlamından koparılıp dondurulmuş eskinin camlardaki ve aynalardaki yansıları tarih dışındaki bir şimdiyi ya da gerçek tarihten koparılmış bir geçmişi dile getirir.[57]

1991'de verdiği bir dizi konferansta, Jameson zaman ve mekân algılayışlarındaki bu köklü dönüşümleri postmodernizmin *antinomileri* olarak nitelendirir. Modernizasyonun tamamlanmış, kapitalizmin küreselleşmiş olması, artık geçmişin, şimdinin eksik bir hali olarak görülmesini imkânsızlaştırır. Eşitsiz gelişmenin olmadığı bu dünyada zamansallığın ve değişimin anlamı tümüyle değişmiştir: Değişim artık standartlaşma, aynılaşma demektir; bu türdeş zamansallık içinde gerçekleşen sürekli değişim çerçevesinde gerçek bir değişim perspektifine yer yoktur. Modanın, tekrara dayalı değişimin temposudur bu. Postmodern zamanın antinomisi, değişimin bu biçimde kendi karşıtına dönüşmesinden kaynaklanır.[58]

Mekâna ilişkin antinomi ise, artık her yerin metalaşmış, böylelikle de mekânsal olarak türdeşleşmiş bir dünyanın ortaya çıkmasının sonucudur. Kırsal alan metalaşırken, tarım kapitalistleşirken kent/köy karşıtlığı çözülmektedir. Mekânsal farklılıkların bu biçimde soluklaşmasının yarattığı antinomi, kırı tahakkümü altına alan kentin de yok olmasından kaynaklanır. Bu durumda ken-

56. D. Harvey, *a.g.e.*, s. 371. 57. Postmodernism, *a.g.e.*, s. 115-8.
58. *The Seeds of Time,* Columbia University Press, 1994, s. 17-8.

tin kendi içindeki yüzeysel farklılıklardan başka gerçek hiçbir heterojenlik kalmaz: Postmodern mekânda yalnızca türdeşliğin içinden çıkmış farklılıklara yer vardır.[59]

İmgelerin Metalaşması ve Şeyleşme

Eleştirel mesafeyi imkânsızlaştıran ve tarih duygusunu silen postmodern zamanın ve mekânın üretim tarzını görünmez ve temsil edilemez hale getirmesini tamamlamak üzere, Jameson piyasa ideolojisinin yaygınlaşmasını da işin içine sokar. Metalaşmanın toplumun her alanına yayılması ve bütün ürünleri damgalaması piyasa ideolojisinin hâkimiyetine, dolayısıyla da her tür tahlilde ağırlığın üretimden dolaşıma kaymasına yol açmaktadır. Ancak postmodern dönemde piyasa ideolojisinin bu kadar revaçta olmasının bir başka nedeni daha vardır: Serbest piyasa ile medya arasında kurulan bir metafor.[60] Her şeyden önce, tıpkı piyasada olduğu gibi aslında özgür seçime tabi olmadıkları halde, medyanın ürettiği kültürel metalar öyleymiş gibi görünür. Piyasa mistifikasyonunu güçlendirir medya. Ayrıca, medya ile piyasa arasındaki sınırlar gittikçe daha çok belirsizleşmektedir: Artık piyasada birer marka olarak dolaşan metalar da tıpkı medyanın ürettiği kültürel metalar gibi dolaşıma birer imge olarak girmişler demektir. Öte yandan, piyasada satılan metalar da medya imgelerinin içeriği haline gelmişlerdir: Metaların dolaşımı, reklam biçimi altında eğlence ve haber programlarının zaman ve mekânında gerçekleşmektedir. Dolaşım düzleminin (üretimin pahasına) böyle her alanı kaplaması sonuçta üretimin izlerinin bütün ürünlerden silinmesi anlamına gelir. Üretimin izlerinin nesnelerden silinmesi, kısacası şeyleşmenin had safhaya ulaşması, dünyaya yalnızca tüketiciler olarak bakmayı beraberinde getirir. Piyasanın, medyanın ve tüketici bakış açısının bu tekeli altında, üretimle birlikte sınıflar da –üretimde emek harcayan sınıf ve onun karşıtı– görünmez hale gelir. Kısacası, Marx'ın gizemsizleştirerek ötesine geçtiği piyasa ve tüketim düzlemleri, yoğunlaşan şeyleşmenin etkisiyle üretim-emek-sınıflar düzlemini görünmez ve temsil edilemez kılmıştır.

Giderek yoğunlaşan şeyleşmenin emeğin ürünlerdeki izinin tümüyle silinmesine ve sınıf yapısının üstünün örtülmesine yol açması, kapitalizmin bir sistem olarak "çoğu insan için kavramsallaştırılamaz",[61] ama daha genel olarak da *artık temsil edilemez* hale gelmesi demektir Jameson a göre. Ne var ki burada neyin bu kadar yeni olduğunu kavramak güçtür. Marx'ın döneminde de, temsille değil kavramsal soyutlamayla, algılananın, gözlenenin (piyasanın) ötesine geçerek kavranabilir bir sistemdi kapitalizm. Kavramsallaştırma ise bugün ol-

59. *A.g.e.*, s. 30-2. 60. *Postmodernism, a.g.e.*, s. 270. 61. *A.g.e.* s. 411.

duğu gibi o gün de çoğu insan için pek kolay bir iş değildi. Callinicos'un da dediği gibi: "Marx'ın kendisi... kapitalizmin zorunlu olarak yüzeysel görünümleriyle temelinde yatan özellik arasında sistematik bir farklılığa dayandığını, dolayısıyla da doğasının ancak bir teorik soyutlamalar bütününün inşa edilmesiyle anlaşılabileceğini...düşünüyordu."[62] Jameson'ın işaret ettiği bu sorun aslında kapitalizmin bütün evreleri için geçerli olan bir sorundur. Eşitsiz gelişmenin varlığını koruduğu ilk evrede, farklı ve eşzamanlı üretim tarzlarının varlığı, üretim tarzı olarak kapitalizmin temsil edilebilirliğine değil, olsa olsa kapitalizmin görünüş biçimlerinin (piyasadaki soyut eşitliğin ve olumsuz anlamda özgürlüğün) yüceltilmesine, bunların doğal insan özellikleri olarak temsil edilip mutlaklaştırılmalarına yol açmıştı. Jameson, postmodern çağda mutlaklaştığını düşündüğü şeyleşmeden böyle bir sonuç çıkarmadan önce, en azından o kadar etkilendiği Althusser'in "yapının etkilerinde var oluşu"ndan neyi kastettiğini düşünebilirdi.

Jameson'ın postmodernizmin ayırıcı özellikleriyle ilgili ayrıntılı tasvirlerine daha yakından baktığımızda, imgelerin metalaşması, imge ve benzeş kültürü ve parçalanma gibi, postmodern söylemin daha yaygın temalarıyla karşılaşırız. Bu olguların temelinde yatan güç ise, kapitalizmin özsel bir dinamiği, "sermayenin mantığı"[63] olan şeyleşmedir. Şeyleşmenin dil alanına nüfuz etmesiyle birlikte gösterge ile gönderge (göstergenin gerçeklikte göndermede bulunduğu nesne) arasındaki bağlantı modernizm evresinde kopmuş ve göstergeler özerkleşmiştir. Bu, sanatın, kültürün, dilin toplumsal gerçeklik karşısındaki özerkliğidir. Ancak şeyleşme burada durmaz ve bizzat göstergenin kendisini parçalar, gösteren-gösterilen ilişkisini koparır. Gösterilen, yani anlam, gösteren karşısında değerini yitirir, zayıflar. Gün, gösterenlerin, salt imgelerin günüdür: "Artık postmodernizm dediğimiz, gösterenlerin rastlantısal ve katıksız oyunuyla karşı karşıyayızdır..."[64] İmgeler artık, gerçekliğin temsilcileri olmamanın ötesinde, bir şeylerin imgeleri de değildirler; yeniden-üretilmiş benzeşlerdir sadece. Derinlik, anlam yitmiş gitmiş, geriye yalnızca yüzeyler kalmıştır.

Öte yandan yukarıda da değindiğim postmodern zamansallık, yani geçmişle şimdi arasındaki karşıtlığın çökmesi, öznenin geçmişiyle geleceğini tutarlı bir biçimde bir araya getirmesini imkânsız kılar. Artık geçmiş, bugünün anlamına zenginlik katan bir tarih değil, "dev bir imge koleksiyonu"dur, "bir dizi seyirlikten ibaret"tir.[65] Gerçek tarihselcilikten farklı olarak, geçmiş burada bir gönderge değil, ölü bir imgedir. Öznenin "ilişkisiz bir dizi şimdiki zamanlar"[66] içinde yaşıyor olması onun parçalanmışlığına işaret eder ve geleceğe yönelik değişim düşüncesini de ortadan kaldırır. Yine bu şizofrenik öznenin parçalanmış-

62. A. Callinicos, *a.g.e.*, s. 108. 63. F. Jameson, *a.g.e.*, s. 96. 64. *A.g.e.*, s. 96.
65. F. Jameson, "Postmodernizm...", çev. N. Zekâ, *a.g.e.*, s. 79. 66. *A.g.e.*, s. 86.

lığı, özel yaşamıyla sistemin yapısal eğilimleri arasında bağlantı kuramaması biçiminde de ortaya koyar kendini.

Televizyonda, bilişim teknolojisinde üretilen imgeler bugünün ayrıcalıklı metalarıdır. Artık imgelerin egemenliği, piyasada mübadele edilen gerçek ürünlerin reklamlar aracılığıyla imgelere dönüşmesinden ibaret değildir. Bunun da ötesinde, televizyon programlarının içeriğini oluşturan imgelerin kendileri şeyleşmiş ve birer metaya dönüşmüştür; tüketilen bizzat bu imgelerdir. İmgelerin metalaşması ve kültür mallarının dolaşımı postmodernizmin ekonomik omurgasını oluşturur. Bu noktada artık, Jameson'ın ısrarla üzerinde durduğu bir dönüşümden söz etmek gerekmektedir: "Kültürün bugün büyük ölçüde iş dünyası haline gelmiş olması, eskiden özgül olarak ekonomik ve ticari sayılan şeylerin artık aynı zamanda da kültürel olması sonucunu doğurur..."[67] Postmodernizmin Jameson için "kültürel üretimin özel bir işlevsellik taşıdığı bir 'üretim tarzı'"[68] olmasının anlamı budur. Kültürle ekonominin iç içe geçmişliğinin, kültürün artık ekonomiden ayrılarak ele alınamayacağının tekrar tekrar altını çizer Jameson. Piyasayla medya arasında kurulan metafor aslında ekonomiyle kültürün bu iç içe geçmişliğinin bir yansımasıdır. Film, video ve televizyon artık hem altyapıdırlar hem üstyapı, hem ekonomidirler hem kültür...

Kültürel üretimin bu yepyeni niteliği, imgelerin üretiminin ayrıcalıklı hale gelmesi, teknolojik imkânlarla bu imgelerin birer "reprodüksiyon" ya da benzeş olarak üretilmesi, ekonomi ile kültürün birbirine tevil edilebilir olması... Bunlar, Jameson'ın postmodernizmi yepyeni bir dönem olarak tarif ederken son derece çarpıcı bir biçimde işlediği malzemenin önemli bir bölümünü oluşturan şeyler. Ne var ki, şeyleşmenin ve imgelerin metalaşmasının 1950'lerin başından itibaren giderek artan yoğunlukta bir süreç olduğunu söyleyen Jameson, aynı zamanda yukarıda da gördüğümüz gibi bu eğilimleri kapitalizmin yapısal dinamiklerine bağlar. Best'in son derece açık anlatımıyla: "Jameson postmoderniteyi, (kısmen) sınai modernitenin kökleri kapitalist ekonomide yatan şeyleştirici mantığının ve toplumsal bütünü amansız bir biçimde metalaştırmasının daha da yoğunlaşması olarak yorumlar:"[69] Ancak, bu giderek yoğunlaşan şeyleşme sürecinde "postmodern kopuş" hangi noktada ve nasıl kavramsallaştırılacaktır? Dil, *en sonunda* gönderme işlevinden tümüyle arınmış ve gösterenlerin boşluktaki dansına mı dönüşmüştür? Kapitalizmin şeyleştirici mantığı *hangi noktada* modernizmin parçalanmışlığının postmodernizmin parçalanmışlığına dönüşmesine yol açmıştır? Yepyeni olan nedir?

67. F. Jameson, "Five Theses on Actually Existing Marxism", *a.g.m.*, s. 181.

68. "Marxism and Postmodernizm", *a.g.m.*, s. 40.

69. S. Best, "Jameson, Totality and the Poststructuralist Critique", *Postmodernism, Jameson, Critique* içinde, der. D. Kellner, Maisonneuve Press, 1989, s. 355.

Bu soruların yanıtı için, yukarıda Jameson'ın postmodern kopuşu görelileştirmiş olmasından söz ederken ertelediğim bir konuya, tabi konumda olanla baskın konumda olanın diyalektiğine dönmekte yarar görüyorum. Ama önce Jameson'dan uzunca bir alıntı yapmak gerekiyor: "...(postmodern olarak) tarif ettiğimiz her şey daha eski dönemlerde ve özellikle de tam anlamıyla modernizmde bulunabilir... [G]ünümüze kadar bunlar modern sanatın ikincil ya da görece önemsiz, merkezi olmaktan ziyade marjinal özellikleriydi... kültürel üretimin merkezi özellikleri haline geldiklerindeyse artık karşımızda yeni bir şey vardır."[70] Jameson'ın burada özgül olarak sanat için söyledikleri, imgelerin metalaşması ve öznenin parçalanması için de geçerlidir. Bilginin ve kültürün giderek artan bir hızla ve yoğunlukta metalaşması, metalaşmanın uzun tarihinin son aşamasıdır. Bu süreçte de tabi, marjinal konumda olan belirli bir noktada başat duruma geçmiştir. Jameson bir başka yazısında da, yüksek modernizm ile kitle kültürünün birbirinin karşıtı olarak gelişirken, postmodern evrede, yüksek modernizmden devralınan özelliklerle kitle kültürünün iç içe girdiğini söyler.[71] Jameson'ın bu açıklamalarından şu sonuç çıkmaktadır: Kapitalizmin bir özsel dinamiği olan şeyleşmenin yol açtığı, üretimin izlerinin silinmesi, öznenin parçalanması, imgelerin metalaşması ve benzeşlere dönüşmesi gibi olgular ve bunların sanattaki yansımaları, modernizm evresinde baskın konumda değillerken postmodernizmin ayırıcı özelliği haline gelmişlerdir. Aynı yazıda bu kritik dönüşümü "diyalektik" olarak kavramak gerektiğini söyler Jameson ve şöyle devam eder: "... yani nicelikten niteliğe doğru bir geçiş olarak... [bu geçişte] aynı güç [şeyleşme, G. S.] bir fazlanın eşiğine ulaştığında... artık nicel olarak farklı etkiler yaratır ve yepyeni bir sistemin doğuşuna yol açmış gibi görünür."[72] Bu ne kadar Marksist, ne kadar Hegelci bir açıklamadır! Niceliğin niteliğe dönüşmesi için dışsal bir müdahaleye, ya da bütünün başka bir düzeyinde bir kırılmaya ihtiyaç yok mudur? Jameson'ın bütün, dolayım ve şeyleşme konularında söylediklerini yeniden ve bir arada ele alarak çıkmazlarını belki daha iyi görebiliriz.

Jameson'ın Çıkmazları

Yukarıda, Jameson'ın toplumu bir bütün olarak kurmanın gerekliliğini savunduğunu, ama bu bütünün düzeyleri arasındaki ilişkinin bir homoloji olmamasına özen gösterilmesinin üzerinde ısrarla durduğunu söylemiştim. Ne var ki, kendi tahlilinde geç kapitalizm ile postmodernizm arasındaki ilişkinin bir ho-

70. F. Jameson, "Postmodernism and Consumer Society" (1983), aktaran S. Best, *a.g.m.*, s. 356.

71. "Periodizing the 60's", *a.g.m.*, s. 195. 72. *A.g.e.*, s. 200.

moloji biçiminde kurulmadığı kuşku götürür. Jameson, kapitalizmin yeni evresinin özelliklerini postmodernist kültürel biçimleri açıklayacak biçimde tahlil etmez. Bunun yerine, sanat ve kültür düzleminde kurguladığı bir postmodernizme geç kapitalizmi sonradan eklemler. Nitekim bu bir tür yakıştırmadan ibaret olan yöntemini kendisi de şöyle açıklamaktadır: "Yapılmaya çalışılan, dolayımlayıcı bir kavram yaratmak, bir dizi farklı kültürel olguyu eklemleyecek ve betimleyecek bir model kurmaktır. Bu birlik ya da sistem [yani postmodernizm, G. S.] *ondan sonra* [*a.b.ç.*] geç kapitalizmin altyapısal gerçekliğiyle ilişkilendirilir."[73] Aynı biçimde, küresel kapitalizmin hiper-mekânı ile postmodern mimarinin hiper-mekânı arasındaki ilişkide de bu farklı düzeylerden birinin özellikleri diğerini açıklamak için kullanılmaz; bunlar sadece birbirinin yerine ikame edilebilecek mekân tipleri olarak kurgulanır. Jameson, yine kendi sözleriyle, postmodern mimari mekânda kendimizi konumlandırma yeteneğimizi yitirişimizi "merkezsizleşmiş ve gözümüzün önüne getiremediğimiz çokuluslu küresel bir kültürün ortaya çıkışına, sonradan geri dönüp yansıt[mak]"la yetinir.[74] Kısacası, ekonomiyle kültür arasında dolaysız bir biçimde, genellemeler yoluyla gidip gelir Jameson. Nitekim söyleşiyi yapan Stephanson bir aşamada şöyle der: "Ne var ki, son derece küçük ölçeklerden çarpıcı derecede küresel ölçeklere sıçrayışlarınızda, dolayım oluşturacak kertelerle ilgili sorunlar çıkıyor ortaya:"[75] Bu sıçrayışlarda, belli bir düzeye, örneğin ekonomiye ilişkin olgular bir başka düzeyin, örneğin kültürün örnekleri gibidir.

Sorun aslında Jameson'ın dolayım anlayışındadır. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden esinlenerek geliştirdiği dolayım anlayışında bu kitaptan devraldığı Hegelci izler vardır. Dolayımı *zihinsel* bir süreç olarak anlar Jameson: "Dolayımlar... kuramcının araçlarıdır; bunlar aracılığıyla parçalanma ve özerkleşme, toplumsal yaşamın çeşitli bölgeleri arasındaki kompartmanlaşma (başka bir deyişle ideolojik olanın politik olandan, dinsel olanın ekonomik olandan ayrılması, gündelik yaşamla akademik disiplinlerin pratiği arasındaki uçurum) tikel bir tahlil vesilesiyle en azından yerel olarak aşılır."[76] Toplumsal yaşamın çeşitli bölgeleri, ya da toplumsal bütünün çeşitli düzeyleri arasındaki ayrışmaya, kapitalizmin bu fetişizmine hapsolmuş gibidir Jameson. Ayrışmanın onun gözünde toplumun bütünlüğünden daha ağırlıklı bir gerçekliği var gibidir. Toplumsal bütünü *nesnel olarak oluşturan* gerçek dolayımları göremememektedir; elinde yalnızca sonradan kurduğu zihinsel dolayımlar vardır.[77]

73. A. Stephanson, "Regarding Postmodernism" (Jameson ile söyleşi), *Postmodernism, Jameson, Critique* içinde, s. 43.
74. *A.g.e.*, s. 48. 75. *A.g.e.*, s. 51.
76. F. Jameson, *The Political Unconcsious* (1981), aktaran S. Best, *a.g.m.*, s. 349.
77. Bu konuda bkz. G. Savran, "Lukács'ın Felsefi Mirası", a.g.m.

Mesele Jameson'ın Lukács'ın bu erken dönem yapıtından etkilenmesinden de ibaret değildir. Yazar Lukács'ın bu kitaptaki dolayım anlayışıyla Althusser'in, sözde "göreli" özerklik anlayışı arasında bir sentez kurma iddiasındadır: Althusser'in, göreliden *epeyce daha özerk* olan kertelerini,[78] toplumsal bütünün kendi dinamiğine dışsal, zihinsel bir araçla dolayımlamaya çalışmaktadır. Oysa kerteler bir kez birbirinden kopuk olarak kurulduğunda bunları sonradan bir kavram aracılığıyla dolayımlamak mümkün değildir. Sonuç kaçınılmaz olarak yakıştırma yoluyla farklı düzeyler arasında sıçramalardır. Dolayısıyla, Jameson'ın yeni toplumsal bütününde geç kapitalizm ile postmodern kültür arasındaki ilişki tam olarak açıklanamaz, yalnızca bir homoloji tespit edilmiş olur. Ortaya çıkan, belirli bir düzeyde bulunan olguların başka bir düzeye uygulanması türünden bir dolayımlamadır. Jameson hep homolojiye dayalı bir bütün anlayışından kaçınır, bu anlayışları sürekli olarak eleştirir ama sonunda kendisi de kurtulamaz bundan.

Bunun postmodern kopuş açısından şöyle bir uzantısı vardır: Postmodernizmi yepyeni bir evre olarak yeterince gerekçelendiremez Jameson; süreklilklerin hangi noktada kopuşa dönüştüğünü ve artık postmodern bir durumdan söz edilmesini gerekli kıldığını doyurucu bir biçimde açıklayamamış olur. Kültür düzleminin belirli özgüllüklerini *önce* postmodernizm olarak nitelendirir, sonra bu kurgunun yeni bir *evre* olmasını sağlamak üzere geç kapitalizm kavramına baş vurur. Kısacası, hem kültür düzlemindeki belirli olguları kapitalizmin süreklilik taşıyan dinamikleriyle açıklayıp, hem de bu olguların nitelikçe farklı bir dönemin belirtileri olduğu teşhisini yapabilmek için bir tür el çabukluğundan yararlanmaya çalışır: Dönüp Mandel'den geç kapitalizm kavramını ödünç alır ve *ex post factum* bu kavramı kendi kültür tahlilinin temeli haline getirir. Ama getiremez! Kopuş gerekçelendirilmemiş olarak kalır. Sanat ve kültürde saptadığı kopuşa sonradan ekonomi düzleminde bir temel bulma operasyonu başarısızlığa mahkûmdur. Bu operasyonu ele veren bir cümleyi de kaleminden kaçırır Jameson: "60'ların toplumsal yaşamının başka, numune düzey ya da kertelerinden türetilmiş, dönemleştirmeye dayalı bir okumanın bizzat ekonomik 'düzey' tarafından *teyid edilmesi*"dir[79] (*a.b.ç.*) geç kapitalizm tezinden umduğu.

Jameson'ın postmodernizmi bir kopuşun ardından gelen, demek ki geriye dönüşü olmayan bir dönem olarak tahlil etmesinin, şeyleşmenin ulaştığı boyutlar, yani parçalanma ve benzeşler kültürü açısından anlamı şudur: Bu olgular artık kültürün egemen dinamikleridir; şeyleşme mutlak bir nitelik taşır, öz-

78. Bu konuda bkz. G. Savran, "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm", *11. TEZ,* sayı 5, Şubat 1987.

79. F. Jameson, "Periodizing the 60's", a.g.m., s. 205.

ne parçalanmıştır. Bu açıdan Lyotard ya da Baudrillard'dan çok farkı yoktur Jameson'ın. Onun özgüllüğü, bütün bu parçalanmaya karşın bütüncül bir teorik araçtan vaz geçmemesidir. Ancak yazarın şeyleşmeye atfettiği bu mutlaklıkta da birtakım sorunlar vardır. Her şeyden öne, Jameson'ın şeyleşme kavramını kullanışında da Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı yapıtından etkiler olduğunu belirtmek gerekir. Lukács söz konusu kitabında bu kavramı, Weber'in rasyonalizasyon kavramıyla kastettiklerini de içerecek biçimde, toplumun her alanını damgalayan bir süreci anlatmak için kullanır. Bu yapıtta işçi sınıfı için şeyleşmeden kurtulmanın tek yolu, Lukács'ın o dönemde yeterli bir biçimde temellendiremediği bir politik sıçrayıştır. Kaçınılmaz bir biçimde bir öznelciliğin izleri vardır bu sıçrayış beklentisinde.

Jameson'ın benzer bir şeyleşme anlayışında temellendirdiği öznenin parçalanması tezi de politik düzlemde benzer sorunlara yol açar. Parçalanma tezi, işçi sınıfının kendisini politik bir özne olarak oluşturmasının imkânsızlığına işaret etmektedir, ama Jameson aynı zamanda da kapitalizmin küresel yayılımının ve evrensel proleterleşme sürecinin işçi sınıfı politikasını yeniden gündeme getireceğinde ısrarlıdır. Yukarıda da gördüğümüz gibi, yeni toplumsal hareketlerin kısmi ve yerel politikalarının sınıfsal talepler ve politikalarla bütüncül bir politikaya evriltilmelerinin yollarını arar. İşçi sınıfının son tahlilde politik mücadelenin ana ekseni olduğunu çeşitli vesilelerle ileri sürer. Ancak mutlak şeyleşme ve parçalanmayla Jameson'ın işçi sınıfına atfettiği politik özne konumu arasında bir çelişki vardır.

Bu noktada işin içine Jameson'ın, toplum ve kültür teorisyenlerine ve sanatçılara yönelik bilişsel harita çıkarma (*cognitive mapping*) çağrısı girer. Görünmez ve temsil edilemez hale gelmiş olan bütünü (üretim tarzını) yeniden temsil edilebilir kılmak için teorik ve estetik düzlemlerde bütünü kurma çabasına çağrıdır bu. Öznenin hiper-mekândaki yön yitimi sonucunda mahkûm olduğu yerel duruşuyla içinde yer aldığı sınıfsal yapının bütünlüğü arasında bağlantı kuracak yöntemlerin geliştirilmesi gerekmektedir yazara göre.[80] Ne var ki, herkesin birden içine hapsolmuş olduğu bir hiper-mekânın sınırları içinde harita çıkarabilme ayrıcalığının kime, nasıl nasip olacağı bir sorundur. Dönemin koşullarını ve ruhunu *(Zeitgeist)* paylaşan bir teorisyenin ya da sanatçının başkalarından daha avantajlı olamayacağının farkındadır Jameson ve bu güçlüğe çeşitli yerlerde dikkat çeker.[81] Ancak, postmodern bir evrede Jameson'ın yaptığı ve yapılması için çağrıda bulunduğu türden bir bütüncül tahlili mümkün kılacak kaynaklar var mıdır, yok mudur? Şayet varsa o zaman şeyleşme yazarın iddia ettiği düzeyde değil demektir. Jameson şeyleşmeyi mutlaklaş-

80. F. Jameson, *Postmodernism, a.g.e.*, s. 415-6.
81. Bkz. örneğin *The Seeds of Time, a.g.e.*, s. 69-71.

tırdığı sürece çıkmazdadır ve işçi sınıfının yanı sıra kendi politik konumu da çelişkilerle maluldur.

Bu sorunla bağlantılı olarak Jameson'a yöneltilen bir eleştiri aslında bütün postmodernist teorisyenler için geçerlidir. Mike Featherstone şeyleşmeye mahkûm olmuş ve göndergeyi yitirmiş olan şizofrenik öznenin kim olduğunu sorar ve şöyle devam eder: "...Baudrillard'ın postmodern imge kültürü tartışmasına benzer bir biçimde, Jameson da göndergenin yitirilmesine, 'öznenin ölümü'ne ve bireyciliğin sonuna yol açan pastiş ve benzeşlerden... söz ediyor. Bir kez daha şu soruyu sormamız gerekir: Bu yitimi kim yaşıyor? [...] Gönderge... *uzun vadede* belirli alt sınıf gruplarının gündelik pratikleri açısından çok da önem taşımayacak olabilir."[82]

Kısaca Sonuç Yerine

Bir yandan kapitalizmin çelişkili dinamikleriyle modernizmin birinci bölümde ortaya koymaya çalıştığım karmaşık ilişkisi, öte yandan Jameson'ın süreklilik/kopuş diyalektiğini kuruşundaki zaaflar postmodernizmin başlı başına bir dönem olarak ele alınmasını güçleştiriyor. Özellikle Jameson'ın teorik kurgusu içinde, postmodernizm adı altında sayılan toplumsal, kültürel ve ideolojik olguların yepyeni ve mutlak olgular olmayabileceği ortaya çıkıyor. Bunun yerine bu olguları kapitalizmde hep var olan iki ana eğilimden birinin belli dönemsel etkilerle baskın hale gelmesi olarak yorumlamak daha anlamlı gibi görünüyor.

Yukarıda da değindiğim gibi, kapitalizm bir yandan dünyayı bütünleştirir ve türdeşleştirirken bir yandan da çeşitli farklılıkları, parçalanmaları gündeme getirir. Hele günümüzde ulaştığı boyutta uluslararasılaşmanın ulusal ve etnik parçalanmalarla el ele gittiği belki her zaman olduğundan da daha açık biçimde görülüyor. Ama bu, kapitalizmin yapısal dinamiklerinin çelişkili gelişmesinin bir dışavurumudur esas olarak. Mekânın daha birleşik bir hale gelmesi, kapitalizm koşulları altında toplumsal kimlik açısından yerelliğin önemini artırıcı bir rol oynar. Türdeşleşme ve parçalanmanın bu çelişkili birliğinin tarihinde, kültürel ve politik akımların bir bölümü çelişkinin iki kutbundan birini öne çıkarırlar. Bu tek yanlı mutlaklaştırma, politik hareketler açısından ya tikelci ya da tersine soyut evrenselci bir politikayı benimsemek demektir. Bir ideoloji olarak ele alındığında, postmodernizmin yaptığı da böyle bir tek yanlı mutlaklaştırmadır.

Bugün tikelciliğin, parçalanmışlığın, özne duygusunun yitiminin bu kadar

82. M. Featherstone, "Postmodernism, Cultural Change and Social Practice", *Postmodernism, Jameson, Critique* içinde, s. 127.

öne çıkması, sermayenin dünya çapındaki yayılma hızının giderek artmasına bağlanabilir. Özne ile ilgili "kriz"in bir yanı, kapitalizmin tarihindeki temel dinamik olan küreselleşme sürecinin bu yeni temposunda *her tür değişimin* hızının da daha önce görülmemiş bir düzeye ulaşmasıyla açıklanabilir: "Her türlü ilişkideki değişimin adımları hızlandıkça öznenin... geçmiş ile bugün arasındaki sürekliliği görmesinin zorlaşacağı ve bu nedenle öznenin kendisi hakkında bütünsel bir bakış oluşturmasının... daha da zor olacağı [söylenebilir]. Fakat buradan öznenin bütünsel parçalanmışlığını kabul etmek büyük bir sıçrayış olacaktır.... [B]unu kabul etmek öznenin ortamı değiştirmeye yetenekli olmadığını kabul etmek demektir."[83] Bir başka yanıyla da, özne ile ilgili "kriz"in sosyalizmin yaşadığı yenilgilerle ilişkisi açıktır. Bunun da ötesinde postmodernizm solun geçmişindeki ve sınıf politikasındaki bazı boşluklara işaret etmektedir.

Ama her halükârda 1950'lerin başından bu yana yaşanan değişimin 1850'lerle 1940'lar arasında yaşanmış olan değişimden daha köklü olduğunu söylemek güçtür. Kültürün ve boş zamanın metalaşmasının tohumları ise iki savaş arası dönemde atılmıştır. 19. yüzyılın sonlarından bu yana artan bir metalaşma sürecidir yaşanan ve postmodern temaların temelinde yatan bu süreç büyük ölçüde modernizmin de temelinde yatan süreçtir. Eagleton'ın ifadesiyle, "... modernizmin gerçeklikten türemesi anlamında postmodernizmin de modernizmden türediği duygusuna kapılmamak zor. Bu bakımdan postmodernizmin tuhaflığı, kültürel açıdan bakıldığında tikel bir tarihsel döneme aitmiş gibi görünürken, felsefi açıdan bakıldığında, uzun bir süredir... geçerli olması gerekmesinden kaynaklanmaktadır."[84]

83. J. Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik,* çev. N. N. Domaniç, Sarmal, 1995, s. 211.
84. T. Eagleton, *a.g.m.*, s. 45-6.

—

OTOBİYOGRAFİK 70'LER: BİR İZİN PEŞİNDE...

Işık Ergüden

Yakın geçmiş olarak değerlendirilebilecek bir dönem üzerine düşünmenin neyse de, yazmanın ciddi güçlükleri var. 1970'li yılları düşündükçe, bugünkü insan manzaralarından uzaklaşamama; bugünü geçmişe yansıtma; geçmişi bugünde arama; ve daha da önemlisi, kendini nereye koyacağını bilememe, kendine ya da başkalarına haksızlık etme duygusu, yazmanın önünde ciddi bir engel gibi dikilmekte.

Hemen hemen hepimizin, şimdi kırklı yaşlarında olan bir kuşağın içinden geçtiği, toplumsal hareketliliğin yoğun olduğu bir dönem. Geriye dönüp bakıldığında, umut dolu gözlerle geleceğe bakan insan yüzlerinin, –siyah beyaz fotoğrafların, marşların, şarkıların, türkülerin– yürüyüşlerin, eylemlerin, örgüt toplantılarının, bir de ölümlerin hatırlandığı yıllar. Şimdi, sağda solda rastladığımız eski tanışlar, ismen tanıdıklar, selam verilmeyenler, tek tük dostlar; pek azı politikayla, sanatla, yazıyla ilgilenen, pek azının sistemle derdi olan, çoğu "günlük maişet derdi"nin değişik çarklarında dönüp duran insanlar... İçki masalarında, efkâr basınca hatırlanan, sonra da unutulan yıllardan kalmış kişiler, yaşayanlar...

"Yenilmiş asiler"in dünyanın her yerinde az çok benzer özellikler taşıdıklarını okuduk, duyduk, biliyoruz: Yoğun alkol tüketimi, "bir baltaya sap olamama" ya da turizm, reklam, eğlence sektörlerinde hızlı yükselişler...

Bu insanlar mıydı, "biz" miydik onca büyük idealin ardındaki, onca büyük eyleme imzasını atanlar? (Şimdi uzaklardaki bir dostun deyişiyle, "dünyayı değiştirmek isteyecek kadar cesur ama eve ekmek götürmeyi becereremeyecek kadar korkak" olanlar biziz, değil mi?) "Biz" diye büyük harflerle yazabileceğimiz birinci çoğul şahıs bir zamir o dönemde –onca fraksiyona, bölünmeye rağmen– var mıydı gerçekten? Ortak bir kültürle mi davranmıştık ki bir kuşak olarak adlandırılmayı hak etmiş olalım? Yoksa, farklı farklı kültür ve güdülerle, egemen bir dalga içinde yerimizi almış, sonra da o dalga kesilince "gerçek" hayatlarımıza, benliklerimize mi geri dönmüştük? Belki, biz "Biz"dik de "onlar" bizi paramparça etmeyi, kişiliklerimizi ezmeyi iyi bilmişlerdi. Belki de "Biz" her zaman zaten bu çaptaydık –bu da bir kuşak olarak tanımlanmaya yeter, kuşak deyince akla niçin hep erdemli sıfatlar gelsin ki? Ya "ben"; ben kendimi bizden ne ölçüde ayırabilirim, geçmişe

ve bugüne dair söyleyebileceklerim, söyleyemediklerim şahsi kuruntularım olmaktan öteye geçebilir mi? Ya da, kim bilir, insan ömrünün fizyolojik süreçlerine denk düşmüştür yaşadığımız her şey; toplumun kırklı yaşlardaki, artık hapishanede de olmayan insanlardan beklentilerine, baskılarına çaresizce boyun eğmenin sonuçlarıdır bu durum... Belki de, yeniden yükselecek devrimci bir dalgada yerlerini yine alacaklardır bu insanlar... Zaten bir kısmı işlerinden, iş görüşmelerinin boğulucuğundan kimi parti bürolarına giderek, orada bulunarak arınmıyorlar mı? Hem onca yanlış yapılmışken, onca bedel ödenmişken, geriye neredeyse hiçbir şey kalmamışken, yine aynı şekilde mi devam etselerdi hayatlarına?.. Dün ve bugün, dünkü insanlar, bugünkü insanlar ve yarın...

Bu sorular, insanın bakışını bulanıklaştırıyor, nereye bakmak gerektiğini muğlaklaştırıyor. Ama bu sorulardaki ironi, kinaye ve hatta alay, kabullenilemeyen bir gerçeğe duyulan öfkenin, başka türlü olması isteğinin ifadesinden başka bir şey de değil.

*

1970'li yıllar, Türkiye'nin sosyal tarihinde, öncesinden ve sonrasından kalın çizgilerle ayrılan yıllar. Toplumsal hareketliliğin bunca yoğun yaşandığı, bu kadar çok sayıda insanın dahil olduğu başka bir dönem olmadığı gibi, en azından kısa vadede yeniden yaşanacağa da benzemiyor. Bu nedenle, sonuçları itibariyle önem taşıyan, taşıması gereken, zengin ve çeşitli deneyimleriyle çok farklı okumalara, yorumlara yol açması gereken bir dönem. Ama, ne yazık ki, ne kültürel, sosyal alanda ne de sosyalist mücadele alanında bugün izine rastlanmayan, doğru dürüst nostalji konusu bile olamayan bir dönem. Garip bir paradoks: Sayıları yüz binlerle ifade edilen ülke çapındaki "sol" bir kitleden, sosyalist mücadeleden geriye, bırakalım sol bir hareketi, doğru dürüst bir anlatının, belleğin, sözün bile kalamaması, yalnızca yaşanmış olan baskının yoğunluğuyla açıklanamayacak kadar ciddi bir sorun.

1970'li yıllardaki hızlı kapitalistleşmenin etkileri, kırsal yapılardaki çözülme ve bunalım, çarpık şehirleşmenin sorunları, dağılan kurumlar, iktidar odaklarının ve sokağın giderek faşistleşmesi... ve karşılığında doğan tepki, 12 Mart 1971 darbesine rağmen, devrimci oluşumlara imkân tanıyan 60'lı yılların mirası kültürel atmosfer, 71'in ihtilalci çizgileri. Ardından, 1974-80 döneminde güçlenen sol örgütlemeler, yaygın propaganda ve ajitasyon, kitle ve kadro düzeyindeki geniş faaliyet, dönemi belirleyen eylemler, karşı-iktidar denemeleri; ve 12 Eylül 1980...

Tüm bu hareketlilik, yaşanışıyla ve sonuçlarıyla eleştirilebilir: Ülkenin sosyo-kültürel evriminden hareketlerin sınıfsal kökenlerine, önderliklerin ve kitlelerin niteliğinden ideolojik-teorik yapının kısır, cılız, şablon özelliklerine, Kemalizmin, Stalinizmin etkilerine kadar çok şey söylenebilir. Hatta, o dönemin deyişiyle "dünyanın üçte birinin sosyalist olduğu ve ulusal kurtuluş mücadelelerinin sürdüğü" bu yıllarda devrimci olmanın "sıradanlığı" üzerinde de durulabilir; ama bu söylenebilecekler (ve söylenmiş olanlar), "niçin yenildik?" sorusuna kurgusal, varsayımsal yanıtlar getirse de, bu görüntünün derinlerine, bugünkü tabloya pek uzanamaz.

Dünyadaki devrim hareketlerinin yıkılışını yaşamış biz 20. yüzyıl sonu tanıkları artık biliyoruz ki, hemen her toplumsal hareket bu tür özelliklerle, "zaaflar"la doluydu, doludur.

"Zafer kazanmış" ya da yenilmiş devrimlerin, bir toplumsal kargaşa anında iktidara el koymuş bir grubun, iktidar aygıtlarının yardımıyla becerebildikleri kadar yönetebildikleri, bunu yaparken de ideallerini çiğnedikleri "devrim"ler olduğunu, kitlelerin kendiliğindenliğinin ise yeni iktidar hedefiyle kendi kendini iğdiş ettiğini, bu "ihanete uğrayan devrimler" çağının sonunda söyleyebiliriz. İktidar kurumlarını parçalamak yerine, ele geçirmeyi hedefleyen hareketlerin, bireylerin gündelik hayatlarında, gündelik süreç ve hiyerarşilerde dönüşümler yaratmadıkları için zihniyetlerde yer etmediği, Che'nin hayal ettiği "yeni insan"ı yaratmayı başaramadığı da bu yüzyıl sonu derslerinden. (Örnekler hatırlanabilir: Rus devriminin ilk yıllarında kültür, sanat alanındaki deneysel arayışların, aile, okul gibi kurumları ortadan kaldırma teşebbüslerinin hızla bastırılması... "Sandino'nun Kızları" adlı kitaptaki tanıklıklar: Devrimin en ön saflarında yer almış kadın militanların, iktidarın ele geçirilmesinin ardından "yuva"larına, mutfağa ve koca dayağına geri dönüşü... Olumlu örnekler de sıralanabilir: İspanya İç Savaşı'nın anarşist komünleri; 68 Fransası'nda hareket içinde, hareketin ihtiyaçlarına uygun olarak doğan, hareket bittiğinde doğal olarak dağılan, katılanların bilincinde yarattığı dönüşümler dışında izi kalmamış, isimsiz örgütlenmeler...)

Dahası, dünyayı değiştirme istek ve edimi de çelişkili, gerilimli bir edimdir: Bir felsefenin, bir teorinin hayatın gündelik kaosuyla örtüşmesinin olanaksızlığı; "ötekiler" adına hareketin, bilinçli öznenin kitleye öncülüğü anlayışının doğallıktan kopuk, zorlayıcı karakterinin en güzel ütopyaları bile baskıcı iktidar biçimlere dönüştürme ihtimali; toplumsallığın her türünün bireyi, bireyin farklılığını ezici karakteri; varılmak istenen amaçlarla kullanılan araçlar arasındaki çelişki... Kısacası, kitapla hayat, toplumsalla bireysel, politik eylemle etik tavır arasındaki çelişki ve gerilimler... Bu sorunlar, politik eylemlerin yoğun olarak yaşandığı yirminci yüzyılın temel sorunları olarak, esasen felsefenin konusudur ve devrimci olmak, bu çelişki ve gerilimlerin göbeğinde davranmaktan, yanıtsız sorularla boğuşmaktan başka bir şey değildi, hâlâ da değildir.

1970'li yıllar Türkiyesi'nin sol pratiği, bu sorunların tam da göbeğinde yer aldığı, zengin deneyimler, örnekler sunan bir pratikti. Bu düzeydeki bir irdeleme de, politik düzlemden çok felsefi düzleme yönelmeyi gerektirir. Zaten burada, bu yazıda yanıtı aranan soru, "yanlış" politik önermeler karşısında "doğru" politik önermeler bulma çabasının ürünü hiç değildir. Bu felsefi sorunlar açısından 70'leri ele almayı da başka kapsamdaki çalışmalara bırakarak (yalnızca vurgunun yapılması gereken yeri göstererek), dünü bugüne, bugünü yarına bağlayan ya da bunları birbirinden koparan noktaya değinmek, bu yazı çerçevesinde daha temel bir soruna bakmayı sağlayabilir: Yaşanmış toplumsal hareketliliklerin kişilerin bilinçlerinde yarattıkları dönüşümler, bunların bir bellek halini alması, aktarılması, gelenekleşmesi, yeni süreklilik ya da kopuş çizgileri oluşması, "doğru" politik önermelerden çok daha önemlidir. Bugün "gündelik maişet derdi" içinde kaybolmuş ya da bu "derde" politikayı eklemlemeye çalışan 70 kuşağının asıl sorunu, o dönemdeki politik anlayışlarının, hata ve eksiklerinin ötesinde, dışında, bu bilinç dönüşümünü yaşayamamış ya da bu bağı kopartmış olmasıdır.

*

1970'li yıllar sol pratiği, olgusal olarak (sosyolojik, politik açıdan) taşıdığı önem bir yana, esasen bir hayat algısının, bir hayat tarzının ifadesiydi: Sisteme isyan hayatın her düzeyinde kendini göstermiş, sol kadrolar gündelik hayatlarını sistemle her türlü uzlaşmanın dışında kurmuşlardı. Aile, okul, iş gibi kurumlar, bunlarla ilişki dışlanırken, düzenin sunduğu gelecek imkânları da reddedilmişti (insanlar ailelerinin, okullarının, işlerinin sunduğu "yükselme" imkânlarını, bu imkânlara kolaylıkla erişebilecekken, hiç düşünmeden, arkalarına bakmadan terk etmişlerdi). Yaşanan gün, "düzenle bağların koparıldığı", sistem-dışı ilişkilerle, ortaklaşa bir hayatın sürdürüldüğü bir zemin üzerindeydi. İnsanların ufuk çizgisinde farklı bir "yarın" anlayışı (bir toplum ütopyası) vardı... Tüm bunlar gündelik hayatın ve insan ilişkilerinin yaşanışında, o gün çok farkında olunmasa da, farklı paradigmaların denenmesi, kurulması anlamına geliyordu (elbette her deneme gibi yanılgılarla, acemiliklerle doluydu, ama bir denemeydi; düzenin çizdiği sınırların dışına pratik anlamda bir çıkıştı). "Yasadışılık", örgütsel bir ilişkinin katı, yarı-askeri mantığının dışında bir ruh ve kültür olarak düşünüldüğünde, o günlerde ruhlara alttan alta sinmiş bir isyanın, umut dolu bir kıvılcımın, radikal bir uzlaşmazlığın pek de telaffuz edilemeyen ifadesiydi, hayatın başka türlü yaşanabilirliğinin göstergesiydi. Bu hayat algısı, "profesyonel devrimciliğin" doğal sonucu gibi görünse de, asıl çelişkisini, gerilimini bu kalıpla yaşadığı düşünülebilir: Radikal bir uzlaşmazlığı başka bir düzenin ve hiyerarşinin çarklarına hizmet ettirme çabası ya bu ruhun yok olmasıyla ya da bu çarkların parçalanmasıyla sonuçlanır (devrimcilerle devrimci hareketler arasındaki gerilim noktasıdır bu: Dünya devrim tarihi, küskünlük, isyan, örgütsüzlük, intihar örnekleriyle; toplama kamplarına, psikiyatri kliniklerine kapatılmış, topluca katledilmiş, kurşuna dizilmiş devrimcilerin hayat hikâyeleriyle doludur...).

80 darbesinin asıl başarısının bu ruhun öldürülmesi olduğunu söylemek pek de yanlış olmaz sanırım. Örgütsel yapıların dağıtılmasının, yenilginin ardından ya ruhsuzlaşmış (dolayısıyla, o hayat tarzını, o hayat tarzının getirdiği etik-politik gerilimleri unutmuş) solculuklar türemiş ya da yaşadıklarına açık ya da örtük bir pişmanlıkla bakan, reddettiği düzen olanaklarına kavuşmak, Evren-Özal ikilisinin değersizleştirdiği dünyada "köşeyi dönmek" için çabalayan, hatta bunu teorileştirerek, sistemde yer edinmiş insanların daha iyi politika yapabileceğine inanan insanlar haline gelmiştir 70 kuşağı (doğrudur da; sistem, geçmişte "suça" bulaşmış, şimdi kendi cemaatini kurarak mafyalaşmış kesimleri gayet iyi kullanabilecek, onlara politik temsil hakkı bile verebilecek olduğunu ya da meşruluğunu kanıtlamış "eski solcular"a pek de kötü gözle bakmadığını kanıtlamıştır). "İşsiz güçsüzlük", "aylaklık", "lumpenlik" nitelemeleriyle aşağılanan bir tarzın yerine, sistem içindeki yeri gayet net, işi gücü, evi barkı, düzen içi gelecek projeleri olan, kapitalist çalışma etiğini (bu etikten geriye ne kalmışsa!), kurumlarını rahatlıkla benimsemiş, bunların üstüne de geçmiş nostaljisini, hatta "sol politika"yı oturtabilen, okumayan, düşünmeyen, alternatif arayışları hiç olmayan, geçmişinin rantını yiyebilen insanlarla doludur ortalık... Böylece, banka soymanın erdemine inanmış, ölmüş, hapis yatmış bir kuşak, banka kurmanın erdemine inanır hale

gelmiştir (tek tük de olsa kimilerinin, kendilerini, değiştiremedikleri bu düzenin dışına atma çabaları, ilişkisizlikleri, arayışları, ıstırapları ise gören gözler için kolay unutulur bir şey değildir ve tüm tekil, çıkışsız görünümlerine rağmen, Sisyphosvari çabaları, o hayat algısına ve hatta toplumsal bir gelecek ütopyasına daha yakın durmaktadır).

*

Dolayısıyla, doğum tarihleri yakın olduğu ya da aynı toplumsal hareketlilik dönemlerinde bulunmuş oldukları için ortak bir kimlikle adlandırılmış bu insanların yaşadıklarını kolektif bir bilince dönüştüremedikleri ya da bir bilinçsizlikle heba ettikleri rahatlıkla söylenebilir. Yaşanan yeni sayfada önceki sayfadan gelen tek bir cümle bile yoktur. Geriye dönüp bakıldığında, "falanca örgüt", "filanca hapishane" gibi zaman ve mekân içine kolaylıkla yerleştirilebilecek ortaklıklar, düşünsel ve ruhsal düzeyde herhangi bir farklılığın, ayırt ediciliğin simgesi olamamıştır. Ortalık yerde ve boşlukta dolanan 70 kuşağı nitelemesi de –tıpkı 68 ve benzeri nitelemeler gibi, tıpkı Che ve Denizler mitolojisi gibi– düzen içi bir söyleme dönüşmekte, tüketim ve gösteri düzeneklerine meta olmakta gecikmeyecektir.

Oysa, 1970'li yıllarda devrimci olmak, eğer hâlâ yaşıyorsak, taşınması güç bir belleğin sahibi olmaktır: İnançların, hareketlerin, ülkelerin çöküşünün ardından, dahası bir ruhun yok oluşunun ardından, çaresizce geri çekilişlere ve kaçış çizgilerine sığınmak; ama yine de, bir ihtimal olarak, radikal ve etik bir isyanı yaşamak, o yasadışı ruhu teslim etmemek... Varlıklarına inanmak istediğimiz böyle insanların pek de söze, yazıya gelmeyen yaşantı yoldaşlıklarında geleceğe dair gizil bir ümidin izi sürülebilir.

KUTSAL VE PSİKANALİZ

Halûk Sunat

"tanrı insanı unuttu
şeytan vekil
doğruyla yanlış yer değiştirmiş
bir muammâ kimin ne yaptığı
anlaşılamadı bir türlü
kim kime kefil
dualar işlemiyor galiba eskimiş
..."[1]

Defter'in 35. sayısında; Kemal Sayar ve Saffet Murat Tura tarafından yazılmış olan (sırasıyla "Psikiyatri ve Kutsal" ve "Bir Ses Gelseydi Eğer" başlıklı) iki metin yayımlandı.

K. Sayar yazısında, *anomi* meselesini ele alıyor ve çağdaş psikoterapötik yaklaşımların (esasta, muhatap aldığı psikanalizin –de–), bu meseleyi kavrayış ve sağaltım çabalarında belli bir sınırın ötesine geçemediklerini; hayata anlam biçemeyenlere, hayattan anlamlar devşirme gayretindeki bu kabil terapilerin –son tahlilde– abesle iştigal ettiklerini; sağaltıcı anlamın, ancak, *makamat*'ı ("Evrensel Hakikat"e giden yoldaki mertebeleri) aşanlara (sufi'lere/mutasavvıf'lara) nasip olduğunu

1. Attilâ İlhan, *Ayrılık Sevdaya Dahil,* "flash-back - Tanrı İnsanı Unuttu", Bilgi Y., 1993, s. 32.

anlatmaya çalışıyordu.

S. M. Tura ise; kahramanlarını kendisinin ve bir nevi anomiden mustarip (varoluşuna yankı bulamayan) hastanın oluşturduğu, kurmaca bir psikanaliz öyküsü anlatıyor; ilaveten de, "notlar" bölümünde, psikiyatrik kavrayış ve uygulayımda "biyolojik olanın" önemine değiniyor ve süperego'nun yapılanışı ile dürtü kuramına ilişkin "teorik oyununu" naklediyordu.

Ben de, yedi yıl süreyle eğitim analizinden geçmiş ve psikanalist olmaya çalışan bir psikiyatr olarak, her iki yazıyı okurken aklımdan geçenleri ilgilisi ile paylaşmak istedim. (Yazının burasına sonradan dönüyorum; S. M. Tura'nın yazısı ile ilgili düşüncelerimi –zaman darlığım nedeniyle– bir başka yazıda iletmeyi umut ediyorum.)

Evet, anominin; yaşama, insan ilişkilerine, yaşam içre amaç ve ülkülere dair ciddi güvensizlik, gönülsüzlük, yoğun anlamsızlık ve boşluk duygusu ile yaşandığında herkes fikir birliği içinde. Peki, n'oluyor da bazılarımız böyle, kendimize ve hayata yabancı düşüyoruz?

K. Sayar'ın yazısına baktığımızda; önderlerin bireylerin gereksinimlerine aldırmamaları, bireylerde uyanan güvensizlik duyguları, toplumun hayırsız gidişatı, oradan tüketim toplumu/sahip olma ve tüketme hırsı falan derken, hani acaba şu dünyaya dair ve bu dünyanın araçları ile müdahale edilebilir bir şeyler olabilir miymiş diye umutlanırken, anlıyoruz ki yok böyle bir umut! Zaten bu dünya fani, üstelik hakiki de değil! Üretim ilişkileri, mülkiyetlik duygusu, sınıf çatışması, tahakküm ideolojileri, vs., aklına ne gelirse, tekmili birden ve bütün bu hayhuyun üstünde yaşandığı dünya, bir gün meseleye bir uyanıyorsun ki, meğerse yalanmış! Gel de yabancılaşma, anomi hallerine düşme!

Peki, tamam; öyle ya da böyle, anomiden duçar bir vaziyette, diyelim, Kemal Sayar'ın kapısına dayandık; ne diyecek bize? Herhalde önce, "Aman efendim, isabet buyurdunuz da bize geldiniz; yoksa, kellerine sürecek merhemleri olmayan ötekilerin elinde ziyan zebil olurdunuz; zira, o malum eşhas, hastalarına anlam sağlayacak bir teorik çerçeveden bile yoksundurlar," deyip sırtımızı sıvazlayacak. (K. Sayar, yazısı boyunca, ruhlarımızı sağaltıcı anlamın, Hakk'ta ve Hakk Yolu'nda olduğunu anlatmaya çalışacaktır.)

Bir (ben bundan sonra, Sayar'ın da ziyadesiyle muhatap aldığı psikanaliz adına –elbet kendi hudutlarım dahilinde– konuşacağım): Psikanaliz, kimseye "tercihli anlamlar" sunmaz. Elbette, yüzü hayata/dünyaya dönük bir birey olmak sıfatıyla, her psikanalistin kendine ait ideolojik bir konumu (toplumsal/kültürel yaşantı içinde bir duruşu ve ona ilişkin tercihleri) vardır ama psikanalist, analiz ortamının, kendinin değil, hastanın ihtiyaçları için düzenlenmiş bir ortam olduğunu bilir ve ideolojik olarak kendini kattığı anlamlar da dahil, hiçbir anlamı hastasına sunmaz; hatta, böyle sunuşların hastanın kendi anlamını kurmasının önündeki en büyük engel olduğunu bilir. Psikanalizin muradı, "tercihli anlamlar"ın hasta tarafından benimseneceği zemini hazırlamak değil; hastanın, o vakte kadarki anlam/anlamsızlık öyküsünü çözümleyip, kendi özgün anlam örgüsünü kurmasına/yaratmasına eşlik etmek, –başkalarının hâkim anlamlarına çöreklenmek de dahil– bu yaratıcı süreçteki engellerini ortadan kaldırma çabasına omuz vermektir. Psikanalizin en temel ilkesi, analistin nötralitesini (yansız konumunu) muhafaza ede-

bilmesi (kendi öznel gerçekliğini dışarıda tutabilmesi); tedavi ortamında olup bitenlerin kendi içinde uyandırdıklarının (karşı aktarımının) farkında olması ve bunları tedavi ortamına bulaştırmamasıdır.

Peki, takdir-i ilahi, dergâhın eşiğinden içeri hopladık; sonra n'olacak? Sayar'ın anlattıklarından naklediyorum; önce, korku ve kaygılarımızı, içsel acı ve ıstıraplarımızı, geçmiş yaşantılarımızı, rüyalarımızı (nasıl tabir ediliyor, bilmiyoruz) Kılavuz Üstad'a "itiraf" (!) ediyor ve kılavuz üstadın kılavuzluğuna sadakat (!) gösteriyoruz. Tabii, üstadın kendisi de bu yollardan geçmiş olduğu için, bizi hemen kabul etmiyor ve "türlü denemelerle" (yazıda Yunus'un Tapduk'un dergâhına yıllarca odun taşıması en bildik olarak anılıyor ama hâlâ geçerliliği var mı, öğrenemiyoruz) adanışımızın yoğunluğu ve teslimiyetimizdeki samimiyet sınanıyor. Sayar'ın yazdıklarından da öyle anlaşılıyor, eğer yola gelmeye müsait ve ıslahımız kabil ise, kılavuzumuzla yola koyuluyoruz.

İki: Yola koyulmadan önce sormak gerekir, teslim olanın samimiyetinden evvel, teslim alanın samimiyetini ve yetkinliğini kim tartacak? (Hoş, böyle bir yetkinlik ve yeterlilik tanımı, –bizde– öteki'ler için de pek yok; genelde, "ben yaptım, oldu" anlayışı geçerli ama en azından, eleştirirken bile olsa, kuramsal olarak başvurulacak –ortak– esaslar var.) Mesela, teslim olma evresinde, teslim olanın yapısal niteliklerini, ne türden bir müdahaleye elverir olduğunu; odun taşıma sabrı ve azmi ile ölçmek mümkün müdür? Dahası; marazlı bir tarzda "hayatın anlamı"na takılmış, anlamsızlık ve boşluk duygularıyla malul birinde, en iyi olasılıkla "narsisistik kişilik bozukluğu" ya da –Allah muhafaza– sınır durum (*borderline*) ve hele hele –dağlara taşlara, kuru ağaçlara– psikotik salınımları olan bir tür duygulanım bozukluğu olabileceğini düşünürsek, üstad'ın (kılavuz) konumu daha bir hassasiyet kazanmaz mı?

Peki, bilimsel duyarlılığı olanların elinde ne var? Bir kere psikometrik değerlendirme olanağı var, yılların gözlemsel tecrübelerine dayalı betimsel (*descriptive*) veriler var, dahası, uygun dinamik yaklaşımın, dinamik/yapısal değerlendirme esasları var. Sözgelimi; hasta sınır vaka mı, nevrotik mi, psikotik mi anlamaya çalışıyoruz ve diyoruz ki, "Efendim, ben hastayı değerlendirdim, nevrotik (veya sınır durum ya da psikotik) olduğuna karar verdim. Çünkü: 1) Nevrotik yapılarda, bütünleşmiş bir benlik (ya da kendilik) söz konusu iken, sınır durum ve psikotik yapılarda böylesi bir bütünlük yoktur; 2) Nevrotik yapılarda, bastırma ve diğer ileri/üst düzey savunmalar kullanılırken; sınır durum ve psikotik yapılarda, bölmeye (*splitting*) dayanan ilkel savunmalar kullanılır; 3) Gerçekliği değerlendirme yetisi (*reality testing:* benliğin benlik olmayandan, ruh içinin algı ve uyaranların dış kaynaklarından ayırt edilebilmesi) nevrotik ve sınır durum kişilik örgütlenmelerinde sürdürülebilirken, bu, psikotik kişilik örgütlenmelerinde şiddetle bozuktur."[2] Ya da diyorum ki, "Efendim, ben bu hastayı öngörüşmede (veya deneme analizinde) değerlendirdim ve bir tür narsisistik kişilik bozukluğu olduğuna karar verdim. Çünkü: 1) Hastanın bütünleşmiş bir benliği vardı ve idealleştirdiği arkaik nesneler belli bir bütünlük sunuyordu; 2) Arkaik benliğin veya narsisistik yatırım yapılmış olan arkaik nesnelerin geri dönüşsüz olarak bütünlüklerini yitirme

2. Otto F. Kernberg, *Internal World and External Reality*, 1985; *Severe Personality Disorders,* 1986.

tehlikesi yoktu; 3) Bütün bunlardan dolayı, narsisistik –kendine özgü– aktarımlar oluşturma yatkınlığındaydı.[3]

Üç: Diyelim, üstad, yola gelmeye müsait ve ıslahı kabil olduğumuza kanaat getirdi; menzilimiz nere? İlahi bir ses kulaklarımızda gürlüyor: Benmerkezciliğin başladığı ora! Çünkü siz, tam da orada, "ben" demeye başladığınız o menfur noktada, ahsen-i takvim'den (en güzel biçimde yaratılmışlıktan), ilahi prototipinizden, metafizik/kozmik düzeninizden, "ilksel düşünce"den, Mutlak Hakikat'ten (Hegel'in ruhu şad olsun!), ruhunuzun cennetinden, (vs.) koptunuz. Kuvvetini yüce âlemden alan kuvve-i alime'nizi (evrensel aklınızı) ihmal edip bedenin tabiatına uyarlı akl-ı amile'nize (pratik aklınıza) uydunuz. Onlar ki; ölmeden evvel ölmeyi ve dünyevi arzuların tutsaklığından kurtulmayı; ruhun oynaklığı ve güvenilmezliğini, binaenaleyh, ancak kendi "dışındaki" ve "üstündeki" bir şey aracılığı ile tedavi edilebilir olduğunu kabul ederler, kendilerine şah damarlarından daha yakın olan tanrısal sevgiliye de, münhasıran, onlar kavuşacak, insan-ı kâmil onlar olacaklardır. Öyle ise, dünyevi benliğinizi feshediniz ve Rabb ile birleşip bütünleşeceğiniz, o menfur ayrılık noktasına geri basınız.

Evet; böylece, dünyevi benliğimizi eritmek suretiyle, zaten kayıp olan bu hayatı anlamlandırmak zahmetinden de, anlamsızlık illetinden de kurtuluyoruz. Elbet bu işin de bir protokolü var: Bir dizi, mertebeli makamat. Yani: Yasaklanmış arzularımızdan arınmak ve geçmiş günahlarımız için af dilemek, cehalet ve amaçsızlığımızdan Hakikat yoluna geri dönmek üzere, *tövbe*; dinin yasak kıldığı şeylerden uzak durmak üzere, *verâ*; dünyevi arzulara ayrılmış enerjinin, benliğin sıkıntı verici alışkanlıklarından özgürleştirilmesi umuduna hasredilmesi anlamında, *havf ve recâ*; hayvani arzular, bencil eğilimler, narsisistik gurur, yalancı umut ve kendini kandırmayı dizginlemek üzere, *kınayan nefs*; narsisistik arzuların ve dürtüsel isteklerin sürekli farkında olmak, bunları tedrici olarak ıslah etmek ve etkisizleştirmek, dünyevi şeyleri özlemek ve arzulamaktan vazgeçmek anlamında, *zühd*; arzu ve isteklerden kurtulmak üzere *fakr* (yoksulluk) yoluna çıkma ve dünyevi ağırlıklardan kurtulma; dünyevi bağlanmalar, tüketim ideolojisinin kurbanı ve sahip olma eğilimlerinden arınmak anlamında, *nefs-i mutmainne*; cinsel/saldırgan güdülerin yıkıcı güçlerini dizginleme ve onların enerjisini ilahi aşk yolunda tasarruf etme (duyguların yaratıcı ifadesi ve yüceltme) anlamında *sabır*; Tanrı'nın her şeyin üstünde hüküm ve egemenlik sahibi olduğunu kabul ve böylece, hudutsuz bir kuvvetten beslendiğine inanma anlamında, *tevekkül*; hiçbir şeye sahip olmakla zenginleşilmeyen, hiçbir şeyi yitirmekle yoksullaşılmayan gelişkinlik anlamında, *rıza*. Böylece insan-ı kâmil olunuyor ve kâinatta ikilik, çelişme, kötü, çirkin, acı, gam görülmüyor; Tanrı'nın irade ve yazgısına mutlak bir teslimiyetle bireyselliğin tabakalarından sıyrılınıyor ve O'nunla bir olunuyor. Hayat, olduğu gibi kabul ediliyor.

Sufi "psikoterapisi"nin güzergâhını, geçtiği aşamaları ve gözetilen amaçları, tümüyle Sayar'ın sözcüklerini kullanarak aktarmaya çalıştım. Fazlaca tefsire hacet yok: külliyen öznel, gerçek-ötesi ve inanç bağlamında seçilmiş bir yol; dolayısıyla, somut/nesnel bir

3. Heinz Kohut, *The Analysis of the Self,* International Universities Press, Inc., 9. basım, 1987; Türkçesi: *Kendiliğin Çözümlenmesi,* Metis, 1996.

tartışma müsaadesi de elbet yok.

Peki; kısaca toparlayacak olursak, psikanalizin düsturları nelerdir? 1) Psikanaliz, kendisi de uzun süreli eğitim analizinden geçmiş bir analist tarafından yapılır; 2) Amaç, belirtilerin de kaynaklandığı yapının çözümlenmesi ve yeniden yapılandırılmasıdır; 3) İlk üç-dört seans, hasta, yapısal açıdan değerlendirilir; –yukarıda anılanların yanı sıra– yakınmaları, bunların dinamik/savunmasal içerikleri, hangi koşullarda ortaya çıktıkları, hastanın yaşam öyküsü içindeki yerleri, hastanın kişiliğinde belirleyici olan savunmaların neler olduğu ve bunların nasıl çalıştıkları; doğumdan başlayarak ruhsal-cinsel gelişimin nasıl bir süreç izlediği, hangi gelişim evresinin kişiliğin yapılanmasında egemen olduğu ve yine aynı bağlamda ne tür nesne ilişkilerinin yaşandığı ve bunların şimdiki yaşam dokusuna nasıl yansıdıkları; tedavi süreci içindeki yaşantılarını gözlemlemeye, ele almaya, terapistle uygun bir aktarım ilişkisi geliştirmeye ve seanslar arasında gerçek yaşantısını sürdürmeye müsait bir ego yapılanması (ego gücü) olup olmadığı anlaşılmaya çalışılır; 4) Seansta, hastanın o sırada aklından geçenleri söylemesi anlamında, serbest çağrışım esastır; 5) Serbest çağrışımların kendiliğinden akışı gözlemlenir, çağrışımların ketlenişi/ego'nun müdahaleleri/savunmalar-dirençler ve bunların terapistle kurulan aktarım ilişkisine yansıyışları ele alınır; 6) Analist, yansız (nötr) ve empatik bir dinleyicidir. Hastanın, bilinçdışı istemlerinin, bu istemler karşısındaki dirençlerinin ve bunların terapistle ilişkisine yansıyışlarının farkına varabileceği; bütün bunların, geçmişteki nesne ilişkileri ile bağıntılarını kurabileceği; terapistle yeniden yapılandırdığı ilişki çerçevesinde savunmasal yüklerinden uygun ölçüler dahilinde arınabileceği ortamı sağlar. Akıl veren değil, halden anlayan (empatik); bir yetke değil, bir eşlikçi; tembih ve telkinleri ile yönlendiren değil, uygun müdahaleleri ile (hastanın konuşmasını açıcı vurgular ve sorular, yüzleştirme [*confrontation*], ayrıştırma ve yorumlar) hastanın olmuş ve olmakta olanla ilgili farkındalığına yol açan; hasta ile ilişkisini, salt teknik bir ilişki değil, bir insan ilişkisi olarak yaşamaya yatkın biridir; 7) Analiz hastayı merkez alır; terapistin öznel kimliğinin analizde yeri yoktur; 8) Analist, hastanın varoluşunun ve söylediklerinin onda ne tür duygu ve düşünceleri uyandırdığının (karşı aktarımının [*counter-transference*]) ayırdındadır ve bunları hastaya yönelimine bulaştırmamayı bilir.

Dört: Sayar yazısında, "Batılı psikolojik referans çerçevesi"nin, "objektif" olmak tutkusuyla malul olduğunu, dolayısıyla, tasavvufu yorumlamakta da yetersiz kaldığını; her ne kadar öteki okullara göre analitik psikoloji okulunun tasavvufu daha iyi açıklama şansı olsa da, onun da nihayetinde "Freud'un kısıtlı insan anlayışı"yla sınırlı olduğunu belirtmekte ama –her ne hikmetse– psikanalizin verileri ile sufi/tasavvuf psikolojisi arasında bazı koşutluklar kurmaktan da geri durmamaktadır. Şimdi, Sayar'ın metninde andığı örnekler üzerinden, neyin ne olduğunu –kaba hatlarıyla– açıklamak istiyorum.

Sayar şöyle diyor: "Psikanalizde temel unsurlardan biri bilinçdışının kötü ve karanlık güçlerinin insanı sürekli taciz ettiği ve bu güçlerin zihnin bilinçli, gerçekliğe ayarlı ve akılcı güçleri tarafından sürekli dizginlenmesi gereğidir." (Sayar; psikanalizin de –sufilikte olduğu gibi– "bilinçdışının kötü ve karanlık güçleri"nden yaka silktiğini anlatmaya çalışıyor.) Bir kere, her ne kadar basit bir keli-

me tercihi gibi görünse de, "bilinçdışının kötü ve karanlık güçleri" ifadesi, Freudcu psikanalizin (Sayar'ın burun kıvırdığı) nesnelliği ile bağdaşmaz. Psikanalizin, ne dürtülerin doğasına, ne de onların tasarrufuna ilişkin ideolojik bir tercihi yoktur. (Sufi psikolojisi/felsefesi ise, tümüyle böyle bir tercih üzerine kurulmuştur!) İnsan, evrimsel yelpazedeki konumu ile mütenasip bedensel donanımlarıyla doğar. Hayattan doğar ve hayata doğar. Yaşama ve ölüme dönük içgüdüsel enerjileri ile doğar. Yaşam, karşıtların beraberliği üzerinden devinen kesintisiz bir süreçtir ve insan da, tümüyle yaşam içre bir varlık olarak, karşıt içgüdüsel enerjilerin (libidinal ve saldırgan) beraberliği ve çatışması ile doğar. Freud'un "id" dediği itibari yapı da; ilksel olarak psikolojik mahiyeti olmayan, kötü/iyi, karanlık/aydınlık diye nitelendiril(e)meyen içgüdüsel enerjilerle dolu bir yapıdır. Şunu iyi ayırt edelim, insan, bilinçdışı ile değil, id'i ile doğar. İd'deki içgüdüsel enerjiler dış dünyaya yönelip dış (toplumsal/nesnel) gerçeklikle çatıştığı müddetçe –psikanalizin, gerçekliğe ilişkin öznel bir tercihi yoktur; o, çatışmanın dinamiklerini açıklar–, nörobiyolojik gelişkinliğe koşut olarak, önceleri yaşantısal imgeler üzerinden (söz öncesi), daha sonra dil içre, bir idea'ya bağlanarak bilinçli olmaktan/yaşam pratiğinden alıkonulur ve id'in içine itilirler. Bilinçdışı böylece oluşur. Bilinçdışı, bağlı olduğu idea/ruhsal temsilci üzerinden bastırılan (en geniş anlamda "savunma" karşılığı olarak bastırma!) dürtülerin bulunduğu yerdir. İçgüdüsel enerji de, böylece, idea ile bağıntısı üzerinden dürtü niteliğini kazanır. Psikanaliz, "biyolojik kökenli" olanla ilgilidir (biyolojik olanla değil), dolayısıyla nesnellik onun doğasındadır ama bilimsel olarak nesnesi, bu, biyolojik kökenli olanın "kültürel/beşeri" serencamıdır.[4]

Kemal Sayar'ın, sufi psikolojisi ile psikanaliz arasında kurmaya çalıştığı koşutluklardan bir diğeri ise *ayrılık anksiyetesi* kavramını içeriyor. Kohut ve Kernberg'den dem vurarak, çocuğun anneden sık sık ayrılması veya yetersiz anneliğin, çocuğun özsaygısı ve kendini alımlama biçimlerine etki ettiğini vurguluyor. Evet çok doğru; çocuk eğitimi ve psikanalizle ilgili herkes (Freud, A. Freud, M. Klein, M. S. Mahler, D. W. Winnicott, O. F. Kernberg, H. Kohut...) yeni doğan bir bebeğin ve giderek hayata açılan her çocuğun, ego/benlik yapılanmasında, ilk nesnesi olan annesi ile ilişkisinin belirleyici önemi olduğunda hemfikirdir. Aralarındaki kuramsal ayrımlar ne olursa olsun, tüm psikanalistler için; kendi iç gerçekliğini, dış/nesnel gerçekliğe açma (kendi birincil ihtiyaçları ve dış gerçekliğin niceliksel/niteliksel imkânları üzerinden kendini yapılandırma) durumunda olan her bebek için anne ve anne dolayımında yaşananlar (özellikle de, annenin ilgisindeki yetersizlikler ve anne ayrılıkları) yadsınılamaz bir önem taşır. Garip olan, Sayar'ın somut/nesnel bildik anne-çocuk ilişkisi ile tümüyle düşlemsel/inançsal olan Tanrı/yaratılan ilişkisi arasında koşutluk kurmasıdır. Psikanaliz, her ne kadar, nesneler dünyasına açılma sürecinde yaşadıklarımızın (ego/benlik oluşum sürecinin), kişisel Tanrı kavramımızı –da– yarattığının farkındaysa da, Tanrı/yaratılan ilişkisinin, önsel (*apriori*) bir tarzda, benlik yapılanmalarımızı belirlediği tezi ("... insan, yaşamına tabiatla bilinçdışı

4. Psikanaliz kuramı ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Halûk Sunat, *Birey Sorunsalı: "Psikanaliz" ve Eleştirel Bir Bakışla "Marksizm"* , Papirüs Yayınları, 1999.

bir birlik içinde başlamış dini/psikolojik bir varlıktır. Cennetten düştüğü veya tabiattan koptuğu günden beri yeni bir birliğin özlemi içindedir. Tabiattan ve Tanrı'dan kopuş bencillik, kendini kandırma ve parçalanmaya yol açmaktadır... Temel ayrılık, Allah'tan ayrıldığımız zamanda başlayan ve hâlâ devam etmekte olan ayrılıktır...") psikanalizin ve bilimin dışındadır. Dolayısıyla, "ayrılık anksiyetesi" kavramı üzerinden, sufi psikolojisi ile psikanaliz arasında kurulmaya çalışılan koşutluk, esasta, tümüyle dışsal bir benzetmedir.

Sayar'ın yazısında, sufi psikolojisi (psikoterapisi) ile psikanaliz arasında; Kohutçu, benliğin analizi ve yeniden yapılandırılması ile sufi usta-çırak ilişkisinde yaşananlar üzerinden, bir başka kaba koşutluk (dışsal benzerlik) daha sağlanmaya çalışılmaktadır. Sayar; sufilikte, ustayla ilişkinin, çırağa yeni bir oluş duygusu verdiğini, bunun zamanla yeni bir bilinçliliğe ve güzelliğe dönüştüğünü, böylece, dünyanın karmaşasından çıkarılan çırağın, ustanın manevi varlığı ve korumasının sağladığı huzura sığındığını söylüyor. Oradan Torrey'e uzanmasından da anlıyoruz ki, Sayar bize, dini sağaltımın etkililiğinin, "ileride kendisi gibi olunabilecek" usta aracılığıyla, ortak değerler cemaatinde yer alınmasını sağlayacak güçlü bağdan kaynaklandığını ifade ediyor. (Kohutçu benlik analizi ve yeniden yapılandırılmasının çok farklı esaslara dayandığını aşağıda aktarmaya çalışıyorum, ancak geçerken, sözü edilen usta-çırak ilişkisinin, sıradan özdeşimin sınırlarını aşan bir şey olduğu izlenimini edindiğimi de söylemeliyim. Freud, koyu bağlanmaların yaşandığı gruplarda, lidere veya önderlik eden fikirlere bağlanmaların, gözü dönmüş aşk ilişkisine veya hipnozdaki kişinin hipnotistle ilişkisine benzer bir işleyiş gösterdiğini söyler. Bilindiği üzere sağlıklı bir özdeşimde, sevilen nesneye bir yatırım olmakta, o nesnenin bazı özellikleri, özdeşim kuranın egosuna katılmakta ve onu zenginleştirmektedir. Halbuki aşkın gözü körleştiğinde, seven, kendisindeki tüm değerleri âşık olduğu kişiye aktarmakta ve kendisini alabildiğine yoksullaştırmaktadır. Hipnozda da benzer şeyler olur, denek kendisini olduğu gibi hipnotiste bırakır; hipnotist, ego-ideali'nin yerine konur ve deneğin ego'su felç olur. İşte, Freud bu noktadan kalkarak, koyu bağlanmaların yaşandığı gruplar için de benzer değerlendirmeyi yapar: "Bu türden temel bir grup, kendi ego-idealleri yerine bir ve aynı nesneyi koyan ve sonuç olarak ego'larında birbirleriyle özdeşleşen belli sayıda bireyden oluşur."[5])

Evet; yer ve sabır darlığı kaygısıyla, Kohut'la ilintili olarak şunları söylemekle yetiniyorum: 1) Kohutçu benlik analizi, benliğin henüz daha çekirdek düzeyinde olduğu veya o düzeye gerilediği ciddi ruhsal bozukluklarda uygulanamaz; 2) Benliğin sağlam bir bütünlüğünün kurulduğu, çatışmaların Oidipal düzeyde yaşandığı klasik aktarım nevrozlarında ise, böyle bir uygulama gerekli değildir (kuşkusuz, Oidipal düzeyli ilişkilerin –karmaşa, karmaşanın aşılması, vb.– nasıl yaşanacağını da, o evreye gelmiş olan çocuğun benliğinin bütünlüğü ve sağlamlığı belirler); 3) Kohutçu benlik analizi ve yeniden yapılandırılması; narsisistik nitelikli nesne ilişkilerinin analiste aktarımının ele alınması ve bu aktarım üzerinden gerçekleştirilen uzun ve derinlemesine bir çalışma ile benlikteki ha-

5. Sigmund Freud, "Group Psychology and the Analysis of the Ego" (1921), *Standard Edition,* cilt XVIII, Londra: Hogarth Press, 1986, s. 69.

sarların giderilmesidir. Analistin uygun yaklaşımı çerçevesinde sağlanan tedavi amaçlı gerileme ile hasta; büyüklenmeci ve teşhirci yaşantılarının analisti de içine aldığı (analisti kendisinin bir parçası gibi yaşadığı) *kaynaşmalı/simbiyotik aktarım,* analisti *kendisinin bir benzeri* olarak algıladığı aktarım ve analistin söz konusu narsisistik ihtiyaçlar bağlamında kabul gördüğü *ayna aktarımı* olmak üzere bir dizi aktarım yaşantısından geçer. Hasta bu aktarım süreçlerinde, analistten, çocuksu narsisistik arayışlarını kabul etmesini ve bunu yansılamasını ister. Analist de, bu ihtiyaca uygun (empatik ve içe bakışlı!) bir tutum gösterir ve hastanın, büyüklenmeci ve teşhirci ihtiyaçlarının ortaya çıkmasına engel olan dirençlerini yorumlar, geçmişteki (o dönemle uyumlu) arayışlarının da bilinç alanına gelmesine yardımcı olur. Narsisistik hastanın analitik ortamda yaşadığı bir diğer aktarım da, *idealleştirme aktarımı*'dır. Bu, idealleştirilmiş, omnipotent nitelikli ebeveyn imagosunun aktarım ilişkisinde yeniden canlanmasıdır. Sonuçta hasta, bu aktarımların uygun bir tarzda ele alınmasıyla, analistle yaşantıladıklarını "kendisini dönüştürecek bir tarzda içselleştirecek"; bu demektir ki, narsisistik yatırımlarını, büyüklenmeci ve teşhirci ihtiyaçlardan idealleştirilmiş ebeveyn imagosuna, oradan da süperego'nun idealleştirilmesinin sağlamlaştırılmasına doğru geliştirecek ve giderek, kendisinden beklentileri ve kendisine saygısı da gerçekçi bir boyut kazanacaktır.

Kuşkusuz, bütün bu aktarım süreçlerinde, analistin tutumu ve karşı aktarımları, analizin başarısında belirleyici bir öneme sahiptir. Analist ancak; özen ve anlayışla dinleyen ve yorumlayan, engelleyici olmayan bir tutumu (yani, uygun analitik tutumu!) gösterdiği sürece, tedaviye uygun bir gerileme ortaya çıkabilir ve analist ancak böylece, hastanın bilinçdışı büyüklenmeci-teşhirci ihtiyaçlarının karşılanmasının ve bir vakitler eksik kalmış idealleştirilmiş ebeveyn imagosunu kurma ve içselleştirme arayışlarının aktarım öznesi olabilir. Ancak tam da bu noktada analistin, hastanın bu arayışları karşısında kendisini, güncel ve gerçek bir ilişkinin tarafı gibi görmemesi, ikna etme, tavsiyede bulunma ve eğitim verme gibi rolleri üstlenmemesi (çünkü böyle bir tutum, arkaik narsisistik yapılanmaların aktarımda derinlikli olarak canlanmasını ve bunlara bağlı enerjinin ortaya çıkarak benliğin bütünlüğüne katılma şansını engelleyecektir); ayna aktarım sürecinde, hastanın, kendisinin (analistin) narsisistik ihtiyaçlarına yanıt vermeyen tutumu karşısında gücenmemesi ve sıkılmaması; idealleştirici aktarım sırasında, hastanın idealleştirici aktarımlarını uygun bir tarzda üstlenmesi, idealleştirici aktarımın kendisinde yaratabileceği narsisistik gerginlikle hastayı şişirmemesi; analizin sonlarına doğru, hasta daha gerçekçi bir yönelime girip analistine yüklediği gerçekdışı değerlerden vazgeçtiğinde de incinmemesi gerekir.[6] Umut ederim, bu kadarcık da olsa, aktardıklarım, Kohutçu psikanalitik yaklaşımdaki hasta-analist ilişkisi ile sufi psikoterapisindeki kılavuz-öğrenci ilişkisi arasındaki temelli farklılıkları vurgulamaya yetmiştir. (Analist-analiz edilen ilişkisine dair, "Notlar" bölümünde aktarmaya çalıştığım, Melanie Klein[7] ve D. W. Winnicott[8] örneklerinin de yol gösterici olduğunu düşünüyo-

6. Heinz Kohut, *The Restoration of the Self,* International Universities Press, Inc., 7. basım, 1988 ve 3. kaynak; Türkçesi: *Kendiliğin Yeniden Yapılanması,* Metis, 1998.

7. Melanie Klein, anne/anne memesi ile çocuk

rum.)

Sayar, antropolog Katherine Ewing'den naklen diyor ki, "Psikanalitik teorinin içine gömülü ideoloji, olgunluğun işareti olarak bağımsızlığı öngörmektedir. Tam aksine sufi kuramı ve İslam kendisini teslimiyet ve ilişki ile açığa vuran bir olgunluk fikrine yaslanır." İlişki diye, tedavi ortamındaki ilişkiden söz ediliyorsa ve psikanalizde terapistin "steril bir giysinin ardına gizlendiği ve hastasına nesne gibi davrandığı" sanılıyorsa, bu yalnızca, dogmatik öğrencilerin analiz hakkındaki sanılarını tekrardan ibaret olur. Bakın Freud, 22 Ekim 1927'de Pfister'e yazdığı mektupta ne diyor: "İnsanın, yönergeleri harfi harfine ya da abartarak uygulama eğilimini bilirsin. Çok iyi biliyorum ki, analitik edilginlik söz konusu olduğunda, bazı öğrencilerimin yaptığı da budur. Özellikle de H.'nın, donuk haldeki kayıtsızlığıyla analizin etkililiğini bozduğuna ve böylece, hastada uyandırdığı dirençleri ele almayı ihmal ettiğine inanma eğilimindeyim. Bu örnekten kalkarak, analizi bir sentezin izlemesinin değil; daha ziyade, aktarım halinin bütünüyle analizinin özel bir önemi olduğu sonucu çıkarılmalıdır. Öyleyse, aktarımdan geriye kalabilecek olan –gerçekte kalmalıdır da–, samimi/yürekten bir

arasındaki ilişkiden, bu ilişki çerçevesinde yaşanan, sevgi ile nefret veya libidinal ve saldırgan dürtüler arasındaki mücadeleden; bu mücadele (çatışma) uyarınca, ego'nun ve nesnenin bölünme ve tedrici bütünleşme süreçlerinden (paranoid-şizoid ve depresif konumlar) söz ettiği kitabında (bkz. *Haset ve Şükran,* çev. Orhan Koçak, Yavuz Erten, Metis, 1999, s. 75-6) şöyle söylüyor: "Gerek olumlu gerekse olumsuz aktarımda bölme süreçlerinin ve altta yatan nefretle hasetin analizi hem analistten hem de hastadan zorlu bir çaba ister. Bu güçlüğün bir sonucu, bazı analistlerde görülebilen o kolaycılıktır: Hastanın olumlu aktarımını güçlendirme ve olumsuz aktarımdan kaçınma çabası... Böyle bir çalışma tarzı, hastanın benliğini daha iyi bütünleştirmesine yardım ederek nefretin sevgiyle yumuşatılmasını amaçlayan teknikten çok farklıdır. Analitik pratikte yaşadığım deneyimler, hastanın güvenini tazelemeye dayalı tekniklerin pek az başarı kazandığını göstermiştir bana; özellikle, kalıcı sonuçlar vermemektedir bu tür çabalar... Hep görmüşüzdür: Hastanın bilinçli (ve çoğu zaman da bilinçdışı) amacı analizden geçmek olsa bile, analistten sevgi ve takdir görme ve böylece kendine duyduğu güveni tazeleme ihtiyacından da bir türlü vazgeçemiyorlar... Durumun farkında olan analist, bu türden arzuların çocukluktaki köklerini analiz etmelidir; bunu yapmayıp da hastasıyla özdeşleşme kurmaya kalkacak olursa, hastanın bu başlangıç evresindeki güven verilme ihtiyacı analistin karşı-aktarımı ve dolayısıyla tekniği üzerinde şiddetli bir etki yaratabilir. Bu özdeşleşmenin, analisti annenin yerini almaya ve çocuğun (hastanın) kaygılarını hemen, dolaysızca gidermeye kışkırtması da çok mümkündür."

8. D. W. Winnicott *Oyun ve Gerçeklik* isimli çalışmasında (bkz. Metis Yayınları, çev. Tuncay Birkan, 1998), psikanalizin, oyun doğallığında bir yaratma süreci olduğundan dem vurarak şöyle söyler: "Psikoterapi iki oyun alanının, hastanın ve terapistin oyun alanlarının örtüştüğü yerde yapılır. Eğer terapist oyun oynayamıyorsa bu işe uygun değil demektir. Eğer hasta oynayamıyorsa, o zaman hastayı oyun oynayabilecek hale getirebilecek bir şey yapılması gerekir; psikoterapi ancak ondan sonra başlayabilir. Oyun oynamanın bu kadar temel bir önem taşımasının nedeni, hastanın ancak oynarken yaratıcılaşmasıdır" (s. 75). Ama dikkat: "Çocuklar oynarken yanlarında onlardan sorumlu kişiler bulunmalıdır; ama bu kişinin çocukların oyununa girmesi gerektiği anlamına gelmez bu. Oyunu biri yönetmeye kalktığında, çocuk ya da çocuklar bu iletişimde benim kastettiğim yaratıcı anlamda oyun oynayamazlar" (s. 71). "Psikoterapi yapılacaksa bu oyun kendiliğinden gelişmelidir, yoksa boyun eğilerek ya da rıza gösterilerek değil" (s. 72). "Çok şey bilen bir terapist hastanın yaratıcılığını çok kolay çalabilir" (s. 78). "Öğretmen çocuğu zenginleştirmeyi amaçlar. Psikoterapi ise daha çok çocuğun kendi büyüme süreçleriyle ve gelişmenin önünü tıkadıkları anlaşılan engellerin ortadan kaldırılmasıyla ilgilenir. Bu engelleri anlamamızı sağlayan psikanaliz kuramıdır" (s. 70).

ilişkidir."[9]

Evet; psikanaliz, bağımsızlıkçıdır! Ne güzel! Hastanın belirti biçimlenişleri (*symptom-formation*), rüyaları, sürçmeleri, vb. de dahil, görünürde olanla kendini sınırlamaz; görünürde olanın ardındaki kendini kolay ele vermeyen o derin âlemi anlamayı iş edinir; biraz muziptir, işgüzardır. "O derin âlemin", nesneler dünyası ile diyalektik ilişkisi bağlamında ve kendi nesnel altyapısı üzerinden kurulduğunun farkında olmakla birlikte; nesneler dünyasındaki değişen ve değiştire(bile)n eylemini ("pratik özne!") anlamaya çalışır. İster istemez bağımsızlıkçıdır, çünkü, hiçbir ideolojik ipotek altına girmeden, bireyin –maddi/toplumsal olanla diyalektik bağıntısı içindeki– kendi öznel gücüne ve onun –yıkan ve yapan– yaratıcılığına yaslanır.

Eğer anomi, bir tür yabancılaşma ise; psikanaliz, bireyin kendini ve hayatı yeniden yeniden yaratacak gizilgüçlerinin önündeki engellerin kaldırılması anlamında yabancılaşmanın yıkılmasıdır. Psikanaliz, olsa olsa, kendi özdeğerlerine yabancılaştırıcı dünyayı yeniden yaratmak coşkusuyla baştan çıkmak ve çıkartmak sevdasındaki bireyin, "dünyevi arzuları"nın yanında; yaşadığı dünyanın, öte dünyalar adına "iğfal edilmesinin" karşısındadır.[10]

Sonsöz:

"... hadi çıkaralım geçmişimizde suç ortağı
ne varsa
Herkesin düşmanına benzediği bu dünyada
ne eksik bizde, ne fazla
ne arıyoruz şimdi şu kundaklanmış yılların
başında
kendimiz bulalım kara kutuyu
ne kadarını kurtarabilmişiz kendimizin
hadi sayım yapalım
ilk bu şiire "Imagine" adını koyalım."[11]

9. Heinz Kohut, *The Restoration...,* s. 255-6.

10. Yine Winnicott'a dönüyorum; bakın ne diyor: "Kuramımız şu ya da bu biçimde, yaratıcı bir hayat sürmenin sağlıklı bir durum olduğu ve bu boyun eğmenin hayat için hastalıklı bir temel olduğu yolunda bir inanç barındırır" (*a.g.y.*, s. 88). "Burada yapmaya çalıştığımız, bireylerin hayata yaratıcı bir tarzda katılma imkânını, hayatlarının başında dış olgular karşısında takındıkları o yaratıcı yaklaşımı yitirmelerini incelemenin bir yolunu bulmak" (s. 91).

11. Murathan Mungan, *Mırıldandıklarım,* "Imagine", Remzi K., 1990, s. 69.

—

İzzet Yasar

MUSTAFASIZ HAYAT

işte sana gözünün hazzı için düşte geriye kaydırma

o kurmaca arzu yönetimdeydi sıkıyönetilmede
baklava dilimi bir ay üstümüze selimiyeden doğardı

operetten bir ayşe cumhuriyeti sabahlara karışan
akşam aşka ıslak ilkel sahnelerde koyardı

kart kurt kar ve kan balesi tam ulusal kutlamalık
kara kökümüzde kötülük göze beyaz ve perdeydi

alan derinliklerimizde goltz paşalar lynch efendiler
ağır ve yan anlamlarıyla o zaman da vardı

sular idaresinin orda sorduğun sille gibi sorunun
tek ve tekinli bir cevabı şimdi de yok

tok ve kof tek bir götgürültüsü beni uyandırmak için

şîrine doğarken dolanan urgandan kurtulmuşsun
nilüfer çiçeğinin içinde boğulmuşsun
bulunç baba çengellerden sen de duyuyor musun
aynam boş suretsiz yaşıyorum

Biancafior, Eylül '98

TIS

ağır baltalarla yontulmaktan yorulmuş
incecik bir iktidar sesi duyuldu
buharı başında ve neşesi tam o yerinde

"hançere el basarız ki mahzunları asarız"

ulemaya tutunacak ferman kalmamıştır
yasamaktan başı dönmüşlerin sofrasına çökerler
takunya vezninde ve latin harfleriyle

"ruhtan ve kemikten arı bir kitleyiz"

kuvvetler kırk kere ayrılır ve birleşir
sivil aç açlarda kürsü eteğine sokuşmakla
bitmez tilcik türetimi ziraat marşları eşliğinde

"yazadururuz tarih betiği aleksi için"

bir cemaat daha üçüncü dördüncü inönülerde
limanlara dürtüklenirken dürülmüş denkleriyle
rugan kafalar cumhuriyete gömük ve tıs

"....."

kaba kabaya bayram lupu hem de üç buutlu
çigaloğlunda kurulu hantal sinematografta
kâğıt peçeteyle marifet seyrine buyrun

"halklara matinemiz devamlıdır – yerse"

Adnan Azar

Geçen Bölümün Özeti

DOLAYIM HÜKMÜ
DOSYADA KALDI

asude alkaya'ya armağan

düşünmekten dolayı parka indim
bir güneş biçtim kendime dolayı

düşünmekten dolayı ardımda kaldı
'bugün pazar' söylencesi

ardımdaardımda bizim ardbahçe
ve zakkum ayniyle zakkum sulasam sulamasam da

ağustos '99
bahçeyi gören masa

YAZ BİTİNCE
ORTADA KALINIYOR

yaz bitince en çok yetim kalınıyor
yaz bitince 'n'aparım bu yaz da bitince' diye
bir şiir bile yazılıyor, korkak bile olunamıyor

yaz bitince yaza yeni bir uyak gerekecek
negüzelnegüzel hiçbir adreste yokum
hayat bulunamadığın adreslerde güzeldir

ve bu yaz da biter mi diye kimseye sormayacağım
ama yaz biterse yine, bir şarkı deneyeceğim
ama şarkı bitirmeyecek diyeceğimi

hayat çeyrek geçiyor diğer hayatı
ben daha yokum

3/5 eylül '99
hiçbir masa

Salih Ecer

SUS

Belamı aradığım muhterem günlerden biri
komşuda oturmuş gazoz içip
hayalimdeki ülkeyi tasarlıyorum.
gözalıcı çocuklar belli ki
Emirgan bahçelerine yol alıyor ve
diyorlar ki:
"Beni kimse senin kadar sevmedi",
Ben de.

Darı, buğday, kefal ve sözlük
ekiyorum bahçelere.

Yerimden yurdumdan edip göz almak var mı.
Günler mi beklemekle geçmek zorunda.

Şiirin tetiklerine gelip gidip
geri döndüğümü hatırlıyorum.
Misafir yorganları elden geçiyor
gelen yok
gidenleri hatırlıyorum.
Hepsi yıkanıp ütüleniyor.

Yarın gene sana benzeyen bir yüzle
dağlara bakan
bir meşe dibinde pikniğe koyulurum.

O vakit
o tarafsız adaya çekilen küçük kayık
esen rüzgâra kalmaz.
Özler.

Umursamasam aklıma kaçanları
ömrüm heba olur
ellere kalır
yüz gün avuç açar
dilenmem.
Hacivat aklıma gelen bütün aşkları devirir
ve kendine gelemez ki
o ada, o kayık.
Su çekilmiş olacaktır
beklenen buysa.

Bir türlü yerinden kalkmıyor
sevgilimin gülmeyen gözleri
konuşmayı erteleyen mühim şeyler
günlerdir rafta:
Toz alıyorum, çorbanın tuzu yok.
Yeni farkeden çocuklara böyle deyivermişim.
Elimde değil.
Sonu yok
bu güllerin.
Suyunu değiştirmeyin.

Su az.

M. Ender Öndeş

bininci yıl nutku

bakın ben sizin zor durumda kalmanızı istemiyorum
yoksa, kolay
bırakırım kapınızın önüne
gordiom usulü hazırlanmış bir sorunsal
çizgisi yamulur pijamalarınızın
bana... güveniniz
dokuzu çeyrek geçe bir direksiyondur bu
böyle bir duruşla
hayatta vurulmazsınız
bana güveniniz
gümüşleri parlatınız
yavaş yavaş
acele etmeden
bu önemli
çok önemli
gümüşleri
parlatınız

ISA FILE MISSING
ISA FILE MISSING
ISA FILE MISSING
gates'in ibneliği muhakkak
ne zaman fırsatını bulsa zaten
dilini çıkarırdı arkasından emin oktay'ın
talihsiz moruk! ömrü boyunca gün görmedi!
bir kez olsun kapısını çalmadı hiçbir ostrogot vizigot
paşa paşa bu devlet isterse skorskylerin gövdesini altından
kuyruğunu sedeften
pervanelerini gümüşten yapar!
yalancı moruk!
bir tek beraberliği bile tutturamadın
verdiğin bütün tüyolar fos çıktı
bitti! arşiv odasında unutulmuş eski bir palto gibi, bitti!

bana güveniniz
söyledim bunu
sessiz heykelle
sokulgan minarenin arasından
ama iyi ama müsait bir yerden
şapkacının önünden jandarmanın yanından
önce sağa
sonra sola
sonra yine sağa
sonra yine sağa
sonra yine sağa
efendiler! buna serpuş derler!
efendiler! buna da biraz yürek derler!
efendiler! sizin orda çitlenbiğe ne derler?
gümüşleri
parlatınız

bizi çarmıh tutuyor lan kırk kere söyledik bunu zaho'ya kadar yolları var
toplayıp gitsinler kuyruklarını biz çağırmadık onları aradıkları da biz değildik
yüklenip geldiler yorganlarını ayaklar kırkbeş numara eller otuz küsur
bakışlar altmışaltı her yerden geldiler işte birden ve yavaş yavaş gülüşüp
konuşarak sessizce sevişip kan kusarak ve hissettirmeden ve bir sızıntı gibi
kapı aralıklarından musluklardan sarkıtılan sepetlerden boşalmış şişelerden
suçlu bakışlardan ezilmiş kaportalardan tutunmaya çalıştığımız her şeyden
geldiler ışıkların düğmesine dokunduğumuzda baktık oradaydılar ayaklar
kırkbeş numara eller otuz küsur bakışlar altmışaltı dolaplarımızı açtığımızda
oradaydılar yorganlarımızı katladığımızda karları kürediğimizde kepenkleri
kaldırdığımızda kâğıtları imzalamaya ara verdiğimizde oradaydılar yerleri her
gün değişen dolmuş duraklarından geldiler düdük sesini duymamış çocuk
cesetlerinden geldiler yanık kokularıyla koyunlarında sakladıkları emzirip
büyüttükleri hançerleriyle doğrulukları ve riyakârlıklarıyla ezilmiş hayaları
kırılmış omurgaları uygun görülmüş miktarda nohut ve mercimekleriyle kâğıt
parçalarından belirsiz adreslerden üçlerden beşlerden bütün vakitlerden
geldiler birer fatih gibi süzerek kentleri rıhtımlarda ve terminal çıkışlarında
ayaklar kırkbeş numara eller otuz küsur bakışlar altmışaltı biz çağırmadık
onları andolsun çağırmadık billahi çağırmadık dereler boyunca düşürülmüş
ceninler ve izli mermiler boyunca geldiler çalı süpürgeleri karanlık bulutlar
ecza dolapları sidik taşları hepsi hepsi hepsi görev başındaydı çocuk
ırmaklarıyla geldiler kapı tokmaklarımıza ellerini sürerek bizim
unuttuklarımızı hatırlayıp her şeyi olduğundan daha kırmızı yaparak geldiler
çabuk tükensin diye verilmiş ömürleri vardı çünkü omuzlarında dipçik izleri
vardı gözlerinde çelik rayların parıltısı vardı ve çığlık çığlığa ve çığlık çığlığa
ve çığlık çığlığa camdan atların içine saklanmış akhalar kapılarımızdaki
işaretlere bakarak arbeit macht frei arbeit macht frei arbeit macht frei arbeit
macht frei şü

he
da
yı
sıkınız!
toprak fışkırtınız!
baş
işaret
ve orta...

leblebiyi üç parmakla tutunuz!
radyolarını yeni açanlar için tekrarlıyoruz

gümüşleri parlatınız

türkish company
üniter bir şirkettir
onun bütünlüğünü koruyunuz
sekiz köşe içine kaç üçgen sığar
geçiniz
münferit olan her şey münferittir
gümüşleri parlatınız

yani bu böyle uzunca bir şey
şu da bir hayli derince
anlayınız
katılar sıvılar katılar sıvılar katılar sıvılar
baylar! mesele bir adrenalin meselesidir!
salaklığın lüzumu yok
kalbinizi koruyunuz

iktisadi inkişaf
içtimai uyanışın
ossuruğunu kesmiştir!
ihtilal bir ihtimal olmaktan azledilmiştir!
hayata...
geçiriniz
şekillerde görüldüğü gibi olunuz
tarihin pek çoktur boşlukları
arkayı dörtleyiniz
kimsenin sidiğini ziyan etmeyiniz

1283 mustafa burda valla billa burda ekmek musaf çarpsın burda bokunu yiyim vurma abey burda bir beş beş bir beş beş nerden isterlerse ordan pasaran bir beş beş bir beş beş maniplesini kıçına soksun manastırlı hamdi boynumuz ağrıdı lan başımızı dik tutmaktan yetti artık yetti yetti bir beş beş bir beş beş otuzumuzdan sonra marangozuz biz bir beş beş bir beş beş işte geldik gidiyoruz bir beş beş bir beş beş karaköy'e saten boya bir beş beş bir beş beş biz bu yaylaları yaylayamadık bir beş beş bir beş beş yıkıl ey sefil kudüs bir beş beş bir beş beş göbeğimiz yıldız gördü bir beş beş bir beş beş ciğer sote hamza'yız biz bir beş beş bir beş beş robot resimlerden silindik bir beş beş bir beş beş kel başa şimşir kalpak bir beş beş bir beş beş dayadılar hançeri bir beş beş bir beş beş götürdüler maderi bir beş beş bir beş beş dayadılar hançeri bir beş beş bir beş beş götürdüler maderi bir beş beş bir beş beş yetti artık yetti yetti bir beş beş bir beş beş baba oğul pentagon bir beş beş bir beş beş baba oğul pentagon bir beş beş bir beş beş patronu kızımızı siksin bir beş beş bir beş beş siksin de rahat ettirsin bir beş beş bir beş beş patronu kızımızı siksin bir beş beş bir beş beş siksin de rahat ettirsin bir beş beş bir beş beş patronu kızımızı siksin bir beş beş bir beş beş siksin de rahat ettirsin bir beş beş bir beş beş bir beş beş bir beş beş bir beş beş bir beş beş yadsımanın yadsımasının yadsımasının yadsımasının yadsımasının ta örekesini!

devletten başka yoktur tapacak!
devletten başka yoktur tapacak!
devletten başka yoktur tapacak!
ışıkları söndürünüz
başhekim geliyor
yataklarınıza çıkınız

hayat bizi doğrulamakla meşguldür
hayat bizi doğrulamakla malûldür
hayat bizi doğrulamakla maktûldür
onun senetlerini protesto etmeyiniz

tanrının emrini dinleyiniz
kendinizi öldürmeyiniz
kimseyi öldürmeyiniz
ölümden söz etmeyiniz
gümüşleri parlatınız

soldan sağa kuzu sesi
yukardan aşağı
kasımpaşa!

Mart 1999

Serhan Ada

SUITE IN COLORIS

Paramadeo
şimşek gözler hizasında – tam oradan
girecek
retinaya değip pupilada parçalanacak
ışık patlayacak, doğumdan hemen sonra,
renksiz
ama yaban ışık – kor ve delgin
soy ışık

apansız

dile gelen ne varsa
şevrole, dildo ve benzerleri geçmişe
devr'olacak, intikamsız ve üzgün
tarifsiz
dilin dil'e ettiğini
ninniler mırıldanacak
di'li geçmişi vuracak denizin oralarda
casinos'da beyazın hası

..... *intermezzo*

sine, gerekirse, orman verecek
saç, tüy, kıl diplerinden sızacak
yağmur
yaprakları unutturacak gökkuşağı
davetkâr vaginası açılacak fuşyanın

tarihsiz kente inat
ve satılmış aşklara
yeşil sızdıracak bacakları arasından

KIŞ GELDİ: SAYAÇ AYAR TUTMUYOR

1030.23:28:46 Sığa sığışmış Eros
hayalde irtifa kaybetmiş
eski duvar – mesafe daraltan –
eski cazibe değil
iş – ve – işve ayak altında olmaz
bir karış yüksekte olmalı
iki koltuk arasında Ve
iki bacak arası iki omuz üstünden
tutam tüy biraz dudak...

1031.00:29.38 pembeler ve altınlar arasında
temassız gidip geliyor merak
hınzır olamıyor altın suyundan
melek
yapay ışıkta ma-ahali
gerdan kırıyor, şeyk yapıyor
evlenme öncesi, ellenme ertesi
sözde damat

1031.03:41:07 üç ayak üzerinde ve beyaz kâğıda
yeşil kalemle (mi)
yazılmalı (mı) kırık çizgisi
rüyaların(?).

1031.02:41:09 soruları sormuyorsa parantezsiz
açmıyorsa mesafeyi
uyu gitsin.

1031.08:22:22 massmavi gök,
henüz, ve hâlâ
Eros uzak

AN'LAR ŞİİRİ

siyah, sapı kopuk nesne aniden girdi
kareye
sol üstten, plastik,
uygarlığımızın derininden kopup
asılı kaldı öylece zarafetle
sonra süzülmeğe başladı yavaşça.

Uzun kuyruklar, kaypak görünümlü
lâkin güleryüzlü yaratıklar, bunlar
anlatım kusurlarından geçip
mekândan taşar ve döner yerleşirler.

Anlaşma başı üstünde taşınır kalabalıkların.
Oysa yoktur. Anca
saatlerce tatlı tatlı muhabbetlenip
adını üzerinde taşımayandan başka.

Çok bilinmeyenliyi çözen özne
uğraşmış mıdır, şart mıdır?
Anlaşılmayı becerir nihayet
Kimler kimi, dumlar dumu.

Rüzgâr dinip dal kırıldığında
(yapraklar) vakit geçtir.
Beelki tek tel beyaz, dikilir;
dibe en dibe nihayet, zerre anlamak çökelir.

Cem Uzungüneş

"GÜZEL ÖLÜM"

–Lâle Hanım için–

eflatun aşk katmanlarından mora morötesine
bir sise doğru dağılan... uçuk, derinlikli
asil insan duygularına yükselen sözler
söylerken; onları hem anlama boğarken

hem de anlam ağırlıklarını atan
renkli balonlar gibi – rahat kinayelerle
bir tür delilik taklidiyle, hatta
bir tür şarlatanlık taklidiyle, kıvrak
desenli bir çöl yılanı... gibi bakan
gözlerimizdeki tutku parlamasına yansıtırken mi
şarlatanız, yoksa şarlatanlığımızı aman kıvrak, ustalıklı
sesimize gizlerken mi?

şiirin yeşil iksiridir kanımıza karışan
"güzel ölüm"
bize taşların gizini söylerken, güzel ölüm
güya dalgınlıkla Balthus sübyanlarının
sütpembe boyunlarındaki kolyelerle oynarken...
dokunuş yalanlarındaki kıvrak
zekâ pırıltılarını görmüyor musun? kötülük elmas'ını?

birbiriyle, birbirine uzak yakın
bir şiir diliyle konuşan bir şairler kolonisi
demiştin, hayatın, acının tam ortasında bir ada
neden olmasın? incelikli yalanlar düellosu
halinde yaşanacak bir ütopik proje
a utopistic project
that is supposed to be experienced
as a duel of courtly lies! ve Çince'ye Urduca'ya
tiklerin hakim olamadığı
gecikmiş arzulara, Rilke'nin, Char'ın diline
simultane çevrilecek bir hızlı ve anakronik
mektuplaşma!.. zamanı, bir sise doğru dağılan
morötesi sözlerle aşan... bir ütopya!

(bize ölümün öğrettiği ne çok şey var!)

ten yalanlarındaki kıvrak
zekâ pırıltılarını görmüyor musun?

bedenleri değil ama bir seks metaforuyla
ruhları baştan çıkarma ustalığını? ... ölüler,
hayaletler dünyasına yaklaştıkça şiirin yeşil
iksirini o kıvrak çöl yılanından damıtmak

yani ölümün bu özel kozmetiğiyle daha saf
olanları çekim alanına almak, evet, ten yalanlarındaki
zekâ pırıltıları işte
o kamuflaj desenli sarı kıvrak çöl yılanı

can havliyle yapıştığı saflığa
'yalan' zehrini akıtıyor sarsılarak.

nasıl da soğuk-kanlı bir orgazm
yılan-kanlı bir tutku
aramızdan akan yılan ... görmüyor musun?
işte hazzı yok ederek ruhu yüceltmek
işte çileci doğunun bu yalancı cennetini mi
taklit ediyor şarlatanlığımız?

ten yalan söylerse işin içine ölüm karışmış olur
ten yalan söylerse ölüm konuşuyordur.
deliliğe gelince, bütün günahların affedileceği
bir boyut. kim özlemez o sonsuz sükûneti?

içimizde hangi asil insan duygularının
renkli yalan-balonları şişiyor da şimdi,
bizi yükseltmeğe, uçurmağa yetmiyor?

dokunma ve koku belleğine kodlanmış
kültürler tarihi boyu ayakta kalmış
asil duygular skalası bir gökkuşağı
ölümün ağzından (tene temas eden) yakuta zebercete
(ölümü sezmiş) ve süslenmiş tene söylettiğimiz.

Temmuz 1998

Mehmet Yaşın

MEKTUP-AÇACAĞI

8 Ağustos 1998, Yenişehir/Lefkoşa

Sevgili S.,

Burada hâlâ beklenmedik şeyler bulabiliyorum, bu kartı sana ortaokuldan kalma bir tükenmezle yazıyorum. Mektup-açacağını da meğer çocukluk-evimde saklıyormuşum. Şaşırdım. Kaç onyıldır, biliyorsun, başka evlere geliyor mektuplarım. Hatırlamadığım adresler adımın altında...

Zarfları elimle yırtarak açıyorum. Burada, el ayak bağlayan zavallı ıvır zıvır arasında dururken, bu rutubet küf bağlamış evceğizde, ince belli mektup-açacağım... Gülkakmalı kınında!

Gene üç-beş günlüğ'ne uğradığım şu insansız uğursuz evden ayrılık hazırlığı yaparken, acaba diyorum, alsam mı mektup-açacağını, bıraksam mı yoksa olduğu yerde... Gizliden gizliye bir gün dönmeyi umarak doğduğum Ada'ya.

Ama kimseciklerin tanıyamay'cağı yaşlı bir adam nasıl yaşasın burada tek başına, postalayacağı mektuplar da olmazsa dünyanın dört bucağındaki asıl yakınlarının...

'Αμα κενδι κενδινε ντεμιρ αττιγινδα, πιρ δε πακατσακσιν κη, καγιπ Αδαэνην τα κενδησιγμιτς ονου αραγιαν κεμι: Ιτχακηγμιτς γολα τσικαν, Οδυσσειοξυν ουστουνε κουρυλσινα αλδιρμαδαν...

Karamanlıca dizeler: "Ama kendi kendine demir attığında, bir de bakacaksın ki, / kayıp Ada'nın ta kendisiymiş onu arayan gemi: İthake'ymiş / yola çıkan, Odysseus'un üstüne kurulmasına aldırmadan."

Tuna Kiremitçi

FISILTI

Ne sessizlikler oldu
önce, ne gürültü fırsatları.
İkimizdik yine de: Çıt
çıkarmadan sevdik, el
değmemiş yazgımızı. Birer
çığlık takınarak sonra,
ardına kadar açıp tenimizdeki
fısıltıyı, iki sesli bir aşk gibi
geçebildiğimizi gördük, yakışıklı
bir deniz, sevişen sözler gibi:
Kılığımıza girmiş uğultusundan
zamanın.

BİR AN SORUNU

Soyunsan
düşecek gece
güzel uçlarına ayaklarının.
Kalkıp aynama baksan
bir an sorunu artık:
Yerle ve zamanla ilgisiz,
Cariye huzurunla mağrur,
ikinci bir hız kazanacak
tenimde beklettiğim ferman.
Ve karanlığımı açıp kapatan
lambanın başındaki cin
yaşlı gözlerle bakacak
bu gece padişahına;
yıllar sonra anlatmak üzere
o uykulu kadınlara
bir altın an yüzünden hep
zamana katlanıldığını.

Adnan Satıcı

ZAMİR

Tıknaz ömür. Bodur ay. Şubat gibi bir şey bu
mutluluk öksüzü şöyle bir yalayıp geçer
öylesine geçtiydi aklımdan adın, dönüp
bakmadın. Baksaydın keşke işitseydin ki
biri bizi kendisine benzetebilir isterse

Benzedik benzeye birazcık kaldık, evet
ben, sen, biz ona... tekil zamir sürüsü
toplanmıştık dört harf bir fiskos civarına
yayvanı yassısı ince bellisi kamburu; şirret
çağ bağiçesindeki kadınsı balta gürültüsü

kesilir. Kesilince büzülür çadırdan gece
neye benzer o zaman baş başa kaldığımız
birkaç soylu geveze vıdı vıdı bir ölü dille
köşeli bir boşluğa eğilir anlatırız
kim ölürken kimden daha güzeldi

Bırak yarışmayı da kaldır başını seyret
naylon tentelidir göğümüz bakılınca
görülür: kıyamet taburu geçiyor samanyolundan
sakalları var çoklarının gün aşırı kırçıl güneşli
uzun uzun saçları kirli yıldızlar

Adamlar yay burcundan bir soluk ayrılmadı
kadınlar kadın olmadı hiç gök yaylamızda
cam gözlü bakışları aydan da gerü
bir şiveyle saplanırdı kâğıdın duygusuna
yürek postamızda düşünce dergileri

Dönüşte okumalı Mudanya'dan Silvan'a
ağaçların ucun ucun kemirdiği kunduzu
kemikleri ulu gönder, eti sancak sayılır
kurutup yazdılardı kürkünü çıplak omuzlarına
bir ağızdan yeşerip tek tek solduğumuzu

orman ki şol tende kabuktan hatıradır

1999

İSPİNOZ

Unut bildiğin tek türküyü
suyu kıskanmayı bırak
ateşi düşünmeyi
o sana aldırmıyor, bak

nasıl da duruluyor aşağılarda
bozbulanık akışan tepeler
damarları boyunca yaprakların
yeniden tırmanıyor basamakları

bizler gibi mi, gibi... Bin pişman
evinin önünde yağmur
paçalarını çırpıyor bir iki
eşikte çiseliyor tozlu pabuçlar
çağrılsın istiyor içeriye

Peki ya ağaç dedim
şuramdaki şu ağaç
bütün bunları nasıl unutsun

Dedi: unutsun!

Hatırladıkça kafasını karıştırıyor toprak.

1999